دروس
في علم الأصول

الحلقة الأولى والحلقة الثانية
في أسلوبها الثاني

تأليف

العلامة الأستاذ الشيخ باقر الإيرواني

مؤسسة الأعلمي للمطبوعات

مكتبة
مؤمن قريش

لو وضع ايمان أبي طالب في كفة ميزان وايمان هذا الخلق في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .

الإمام الصادق (ع)

دروس
في علم الأصول

بسم الله الرحمن الرحیم

دروس
في علم الأصول

الحلقة الأولى والحلقة الثانية
في أسلوبها الثاني

تأليف

العلامة الأستاذ الشيخ باقر الإيرواني

منشورات

مؤسسة الأعلمي للمطبوعات

بيروت - لبنان

الطبعة الأولى المصححة

١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م

مؤسسة الأعلمي للمطبوعات

بيروت - طريق المطار - مفرق حارة حريك
قرب سنتر زعرور
هاتف: ٠١/٤٥٠٤٢٦ فاكس: ٠١/٤٥٠٤٢٧

Beirut Airport Road
Tel: 01/450426 Fax: 01/450427
E-mail: alaalami@yahoo.com
http://www.alaalami.com

فرع ثاني: العراق - كربلاء المقدسة - شارع السدرة - موبايل: ٠٧٨٠١٥٦١٩٨٠

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف خلقه وأفضل بريته محمد وعلى آله الأطهار.

طُلب مني أن أكتب في علم الأصول على غرار ما كتبته في الفقه وكنت أرفض ذلك وأُعلل بأني لو أردت أن أكتب فلا أستطيع أن آتي بشيء أحسن من الحلقات التي كتبها السيد الشهيد (قده)، غير أنه قبل فترة ليست بالبعيدة زارني بعض الأخوة ممن له إشراف على شريحة من المدارس وذكر أنه يواجه مشكلة حقيقية في تحصيل مدرسين لكتاب الحلقات نتيجة صعوبة السيطرة على ألفاظه وأسلوبه، ووعدته أن أنظر في الأمر، وتوصلت إلى أن الجمع بين الحقين يقتضي المحافظة على كتاب الحلقات ـ من حيث المضمون والمنهجة ـ مع إدخال بعض التعديلات عليه.

وكنت أظن أن تبديل بعض الألفاظ بأُخرى يحلُّ المشكلة ولكني لاحظت أن هذا لا يغني ولا يسمن من جوع لا سيما في الحلقة الأولى فلذلك حاولت ما يلي:

١ ـ اختصار بعض الموضوعات، فألفاظ بعض الأبحاث أزيد من المعاني ـ وهذا كما نعرف شيء مرغوب عنه في الكتاب الدرسي ـ وربما عرض (قده) موضوعاً في سبع صفحات مثلاً فقمنا باختصاره في صفحة

واحدة، من قبيل ما ذكره في الحلقة الأولى تحت عنوان «جواز عملية الاستنباط».

٢ ـ حذف بعض الموضوعات، فقد لاحظنا أحياناً حصول تكرار لموضوع واحد في حلقتين بمستوى واحد والحال أن المناسب الإحالة على ما سبق كما يلاحظ ذلك في تقسيم الدلالة إلى تصورية وتصديقية أولى وثانية، فإنه في الحلقة الثانية أحسن حالاً منه في الحلقة الأولى فحاولنا التصرف من هذه الناحية إما في الحلقة المتقدمة أو في المتأخرة.

وربما لاحظنا في بعض الموارد حصول تكرار مملّ لموضوع واحد، فقمنا بحذف التكرار بالكامل والاكتفاء بالإشارة كما صنعنا ذلك في الحلقة الثانية فحذفنا ما ذكره في أربع صفحات تقريباً تحت عنوان «تحديد المنهج في الأدلة والأصول» وما بعده إلى عنوان «الأدلة المحرزة» واقتصرنا على ذكر المهم منه في نصف صفحة.

٣ ـ التبرع في بعض الأبحاث بإضافة شيء وعلى سبيل المثال ذكر (قده) في آخر الحلقة الأولى تحت عنوان «التعارض بين النوعين» بحثاً في صفحة أو أكثر يرتبط بتقديم الدليل المحرز على الأصل العملي، وفي ثنايا ذلك ذكر أن الدليل المحرز إذا كان قطعياً فلا مجال لجريان الأصل، ولا تتحقق المعارضة لارتفاع موضوع الأصل، ونحن أضفنا: وهو ما يصطلح عليه بالورود لكون الرفع فيه حقيقياً.

٤ ـ تغيير بعض التعابير، فإنها في الغالب ـ كما هو الطابع العام في تعابير السيد الشهيد (قده) ـ من الممتنع فحاولنا أن تكون من السهل الممتنع.

وبعضها ربما يتلاءم مع كتابة المقال أكثر فحاولنا العكس فتكون أقرب إلى الكتاب الدرسي.

بل أظن أنّا لسنا بعيدين عن الصواب إذا قلنا إن تعابير السيد الشهيد في الغالب يحتاج هضمها إلى شخص عاش أجواء تلك التعابير وأجواء تلك المدرسة ولو بالواسطة، ومن هنا قمنا بتذليل العقبة من هذه الناحية أيضاً.

٥ ـ إعطاء مجال أكبر للأستاذ، فإن المطلب الدقيق إذا كان مضغوطاً في عبارة مختصرة حوزوية ليّنة ـ وطبيعي ليس فيها لفٌّ ودوران بالضمائر ونحوها ـ يعطي فرصة أكبر للأستاذ أمام تلاميذه في تبيان المطلب وفي التطبيق على العبارة.

ولأجل كل هذا وذاك صَحَّ لنا تسمية هذا الكتاب بالحلقة الأولى في أسلوبها الثاني.

ولعلّ لمس ما ذكرناه بوضوح يحتاج إلى ملاحظة الاثنين معاً، أي الحلقة الأصلية والحلقة في أسلوبها الثاني والمقارنة بينهما.

وننصح إخواننا وأعزتنا ممن يريد تدريس الحلقة القديمة أو الجديدة بمراجعة الموضوع الواحد في بقية الحلقات إذا كان له وجود فيها بل يراجع ما يرتبط به تحت العناوين الأُخرى كي يكون أشدّ سيطرة على الموضوع.

وفي الختام لا أنسى أن الهفوة بل الهفوات إذا لوحظت في الكتاب فالإرشاد إليها ـ لتصلَّح في الطبعات الأُخرى إن شاء الله تعالى ـ هو من مصاديق قاعدة التعاون على البر والتقوى، بل ومن مصاديق التأليف الجماعي.

أسأله تعالى أن يصلح نوايانا وأهدافنا ويجعلها خالصة من الشوب بغير طلب رضاه وما توفيقي إلاّ بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

باقر الإيرواني

٣/ شوال/ ١٤٣٣هـ

الحلقة الأولى
في أسلوبها الثاني

كتاب يتضمّن إعادة الحلقات الثلاث من جديد صياغةً
وتعبيراً بعد المحافظة عليها مضموناً ومنهجةً

التعريف بعلم الأصول

كلمة تمهيدية

بعد اعتقادنا بشريعة الإسلام لا بدَّ من تحديد أحكامها في كل واقعة، ولمّا كان الكثير منها ليس واضحاً ولو بسبب الابتعاد الزمني عن عصر التشريع كان من الضروري وضع علم يحدّد بالدليل تلك الأحكام في كل واقعة، والعلم المذكور هو علم الفقه. ووظيفة الفقيه إقامة الدليل على الحكم الشرعي في كل واقعة، ويصطلح على ذلك بعملية استنباط الحكم الشرعي.

وعليه فعلم الفقه هو العلم بعملية استنباط الأحكام الشرعية.

وتحديد الحكم الشرعي يتم بأسلوبين:

أحدهما: تحديد نفس الحكم الشرعي.

ثانيهما: تحديد الوظيفة العملية تجاه الحكم الشرعي إذا فرض أنه كان مجهولاً ولم يمكن تعيينه[١].

والأدلة التي تستعمل في الأسلوب الأول يصطلح عليها بالأدلة أو الأدلة المحرزة، إذ يحرز بها الحكم الشرعي، بينما المستعملة في الأسلوب الثاني يصطلح عليها بالأدلة العملية أو الأصول العملية.

---

(١) تأتي الإشارة إلى ذلك ثانية تحت عنوان «نوعان من البحث».

وفي كلا الأسلوبين يقوم الفقيه بتحديد الموقف الشرعي ـ أعم من كونه نفس الحكم أو الوظيفة العملية تجاهه ـ بالدليل.

وعملية الاستنباط رغم اختلافها مشتركة في الحاجة إلى حيثيات وقواعد عامّة والبحث عن هذه الحيثيات وظيفة علم الأصول، فهو إذن علم يبحث عن العناصر المشتركة لتقديمها للفقيه لتساعده في عملية الاستنباط، كما سوف نوضّح ذلك فيما يلي.

تعريف علم الأصول

وبهذا نرى أن المناسب تعريف علم الأصول بأنه العلم بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط[1].

وللتوضيح نفترض أن فقيهاً واجَهَ ما يلي:

١ ـ هل يحرم على الصائم الارتماس في الماء وشبهه؟

٢ ـ هل يجب الخمس في الإرث؟

٣ ـ هل تبطل الصلاة بالقهقهة؟

والجواب:

بالنسبة إلى الأول هو بالإيجاب، يعني يحرم الارتماس، لدلالة رواية يعقوب بن شعيب «لا يرتمس المحرم في الماء ولا الصائم»[2] على ذلك، فإنّها تدل في نظر العرف على الحرمة، والراوي ثقة، وقد جعل الشارع خبره حجة.

---

(١) كلمة العناصر ترادف كلمة الجهات والحيثيات، فيمكن الاستعانة بهذه مرة وبتلك أخرى.

(٢) وسائل الشيعة، ج١٠، ص٣٥، أبواب ما يمسك عنه الصائم، ب٣، ح١.

وبالنسبة إلى الثاني بالنفي، لدلالة رواية علي بن مهزيار على ثبوت الخمس في الميراث الذي لا يحتسب من غير أب ولا ابن[١]، والعرف يفهم من ذلك عدم ثبوت الخمس في الميراث المحتسب كالمنتقل من الأب إلى ابنه، وحيث إن الراوي ثقة وخبره حجة، فلا خمس في الإرث من مثل الأب.

وبالنسبة إلى الثالث بالإيجاب، فإن رواية زرارة القهقهة لا تنقض الوضوء وتنقض الصلاة[٢] يفهم منها بطلان الصلاة بذلك، لأن الراوي ثقة، وخبره حجة.

ونلاحظ في هذه الموارد الثلاثة: أن الأحكام الفقهية هي من أبواب مختلفة، والأدلة التي استند إليها الفقيه مختلفة أيضاً، ففي الأول استند إلى رواية يعقوب، وفي الثاني إلى رواية ابن مهزيار، وفي الثالث إلى رواية زرارة. وكل من الروايات الثلاث تشتمل على متن خاص بها يفيد معنىً خاصّاً ولكن رغم هذا الاختلاف توجد حيثيات مشتركة استند إليها الفقيه في الموارد الثلاثة، وهي الرجوع إلى العرف العام في فهم الكلام وهو ما يعبّر عنه بحجية الظهور العرفي وحجية خبر الثقة، إذن هناك حيثيات خاصة وحيثيات مشتركة.

ونعني بالخاصة ما تختلف باختلاف المسائل، كتلك الرواية هنا وهذه هناك.

ونعني بالمشتركة ما تدخل في عملية استنباط أحكام متعددة، كحجية الظهور وحجية خبر الثقة.

---

(١) الوسائل، ج٩، ص٥٠١، أبواب ما يجب فيه الخمس، ب٨، ح٥.

(٢) الوسائل، ج٧، ص٢٥٠، أبواب قواطع الصلاة، ب٧، ح١.

ووظيفة الفقيه في الفقه البحث عن الحيثيات الخاصة فقط، فيدرس دلالة تلك الروايات وسندها، بينما وظيفة الأصولي في علم الأصول البحث عن الحيثيات المشتركة، كحجية الظهور وخبر الثقة. لا حاجة هنا لذكر هذه الفقرة بل يحتاج[1].

موضوع علم الأصول

لكل علم عادة موضوع خاص به، وهو ما يبحث في العلم عن عوارضه وأحواله، فالطبيعة مثلاً هي التي يدور البحث عن أحوالها في علم الفيزياء فتكون هي الموضوع له، والكلمة هي التي يدور البحث في علم النحو عن أحوالها، من إعراب وبناء ورفع ونصب فتكون هي الموضوع له.

والسؤال: ما هو موضوع علم الأصول؟

إن موضوعه ـ بمقتضى التعريف المتقدم ـ هو الحيثيات المشتركة في عملية الاستنباط، حيث يبحث في علم الأصول عن أحوالها يعني عن حجيتها.

علم الأصول منطق الفقه

نحن نعرف أن وظيفة علم المنطق هي البحث عن عملية التفكير بشكل عام، فيحدّد الشرائط العامة في كل استدلال وفي كل العلوم ـ من قبيل كلية الكبرى وإيجاب الصغرى ـ لكي يكون صحيحاً.

وعلم الأصول يشابه علم المنطق من هذه الناحية، غير أنه يبحث عن نوع خاص من عملية التفكير، أي عن عملية التفكير في مجال الاستنباط

---

(١) توضيح يأتي ص١٧.

الفقهي، ويدرس الحيثيات المشتركة التي يلزم توفّرها لكي يكون الاستنباط صحيحاً، فهو يعلّمنا أن حجية الظهور أو خبر الثقة مثلاً حيثية مشتركة يلزم توفرها في عملية الاستنباط.

وبهذا يصح أن نقول: إن نسبة علم الأصول إلى علم الفقه، تشبه نسبة علم المنطق إلى سائر العلوم، أي هائلاً إلى عملية الاستدلال بشكلها العام، أي إن علم الأصول هو منطق علم الفقه.

اهمية علم الأصول في عملية الاستنباط

عرفنا أن علم الأصول يقدّم لنا الحيثيات المشتركة في عملية الاستنباط، ومن دونه يواجه الفقيه كميّة هائلة منها، أو كمّاً هائلاً منه من النصوص دون أن يستطيع الاستفادة منه في الاستنباط، كإنسان يملك أدوات النجارة دون أن يعرف كيفية استخدامها.

وكما أن الحيثيات المشتركة أمر ضروري في عملية الاستنباط كذلك الحيثيات الخاصة التي تختلف باختلاف المسائل، ومن دون ضبطها يكون المورد أشبه بمن يعرف عملية النجارة ـ مثلاً ـ دون أن يملك فأساً ومنشاراً يستعين بهما، وكما يحتاج صنع السرير الخشبي إلى المطلبين معاً كذلك الحال بالنسبة إلى عملية الاستنباط، فلا يمكن تحققها من دون الاستعانة بالحيثيات الخاصة والمشتركة معاً.

الأصول والفقه بمثابة النظرية والتطبيق

قد يتصوّر البعض أنّ المهم للفقيه ـ إذا أراد الاستنباط ـ توجيه جهده إلى إثبات الحيثيات المشتركة وإعمال الدقة بلحاظها، وإذا ثبتت فلا حاجة إلى بذل جهد آخر بلحاظ الحيثيات الخاصة، فإنّ استخراج الروايات من

مواضعها أمر سهل، فتضاف إلى الحيثيات المشتركة ويستنبط الحكم الشرعي آنذاك بسهولة.

ولكن هذا تصوّر خاطئ، فإنّ إثبات الحيثية الخاصة يحتاج أحياناً إلى بذل جهد أيضاً، فإثبات ظهور رواية ابن مهزيار المتقدمة مثلاً في عدم وجوب الخمس في ميراث الأب قد يحتاج إلى تجميع قرائن من هنا وهناك، وهو جهد علمي.

وبكلمة أُخرى: إنّ الفقيه في مقام الاستنباط يقوم بتطبيق النظريات الأُصولية على مواردها الخاصة، ومعلوم أنّ إعمال الدقة في أصل النظرية لا يُغني عن إعمالها في مقام التطبيق، كما هو الحال في الطبيب، فإنّه كما يحتاج إلى النظريات العامة في مجال الطب والدقة فيها، يحتاج أيضاً إلى إعمال الدقة في أن حالة المريض مصداق لتلك النظرية العامة وتطبيقها.

التفاعل بين الفكر الأصولي والفكر الفقهي

عرفنا أن وظيفة الفقيه تطبيق القواعد الأصولية في مقام الاستنباط، فتلك القواعد هي بمثابة النظرية، ومقام الاستنباط بمثابة التطبيق لها.

وهذا الترابط صار سبباً للتفاعل من الجانبين، يعني كلّما توسعت البحوث الفقهية وتعمقت صارت الحاجة إلى علم الأصول أقوى، لأنّ ذلك التوسّع يثير مشاكل أمام الفقيه فيضطر إلى وضع النظريات الأصولية لحلّها. كما أن الدقة في النظريات الأصولية قد تنعكس على مقام التطبيق، فكلّما كانت أدق كان تطبيقها بحاجة إلى دقة أكثر.

وهذا التفاعل يفسّر لنا: لماذا نشأ علم الأصول في أجواء علم الفقه ولم يكن مستقلاً عنه؟ إن النكتة تعود إلى أن اتساع التفكير الفقهي صار

سبباً لأن تظهر للفقيه الحيثيات المشتركة ـ كحجية الظهور وخبر الثقة ـ التي يحتاج إليها في مقام الاستنباط، وبالتالي صار ذلك سبباً لفصل أحدهما عن الآخر في مقام البحث والتصنيف.

كما أنه نؤكّد على أن لابتعاد الفقيه عن عصر النص تأثيراً في طروء الغموض على فهم الحكم الشرعي من مداركه الشرعية، وبالتالي صار سبباً للشعور بالحاجة إلى تأسيس قواعد عامة يعالج بها ذلك الغموض.

وبهذا يتضح: لماذا نشأ علم الأصول لدى العامة قبل نشوئه عند الإمامية، ذلك باعتبار أنه عندهم انتهى عصر النص بوفاة النبي ﷺ فظهرت الحاجة عندهم إلى علم الأصول آنذاك، بخلافه عند الإمامية، فإن عصر النص حيث استمرّ لديهم إلى انتهاء فترة الغيبة الصغرى، فتأخرت الحاجة عندهم إلى علم الأصول بسبب ذلك.

ونستدرك ونقول: إن هذا لا يعني أن بذور التفكير الأصولي لم تكن موجودة في أذهان بعض أصحاب الأئمة عليهم السلام بالنحو المناسب لتلك الفترة، بل كانت، ولذا سأل بعضهم عن بعض الحيثيات المشتركة، كحكم الروايتين إذا تعارضتا مثلاً[١]، بل نقل عن مثل هشام بن الحكم أنه ألّف رسالة في مباحث الألفاظ[٢].

جواز عملية الاستنباط

عرفنا فيما سبق أنّ علم الأصول يبحث عن العناصر المشتركة في عملية الاستنباط.

---

(١) وسائل الشيعة، ج٢٧، ص١٠٦، أبواب صفات القاضي، باب٩، ح١.

(٢) تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، ص٣١٠.

وقد يطرح السؤال التالي: هل إنّ عملية الاستنباط جائزة في حدِّ نفسها شرعاً حتى نأخذ بالبحث عن عناصرها المشتركة؟

قد يقال بعدم جوازها، ويترتّب على ذلك حرمة علم الأصول، إذ البحث عن العناصر المشتركة في عملية محرّمة في حدِّ نفسها يكون محرّماً أيضاً بالتبع.

أمّا لماذا كانت عملية الاستنباط محرّمة؟ ذلك لأنّها تساوق الاجتهاد، وهو محرّم، لأنّه عبارة أُخرى عن إعمال الرأي، وقد نُهينا عن ذلك وأُمرنا باتباع ما تدل عليه النصوص الشرعية.

والجواب: أنّ كلمة الاجتهاد تستعمل في معنيين:

أحدهما: إعمال الرأي، وهذا هو الذي كان ثابتاً لها في عصر المعصومين عليهم السلام واستمرّ لفترة طويلة، ولعله إلى عهد المحقّق الحلّي.

وثانيهما: الاستنباط، بمعنى استخراج الحكم من مصادره الأصلية من خلال الاستعانة بالدليل، وهذا المعنى، هو المتداول من عهد المحقّق إلى زماننا.

وما دمنا نقصد منها هذا المعنى فالبحث عن العناصر المشتركة ـ الذي هو عبارة عن علم الأصول ـ يكون أمراً جائزاً، بل هو لازم، فإنه بهذا المعنى أمر لازم لثلة من الناس ـ وهم الفقهاء ـ إذ بعد الجزم بثبوت أحكام شرعية في مختلف الوقائع يلزم تحصيل تلك الأحكام بواسطة الدليل، ولا موجب للتوقّف في جواز ذلك.

الحكم الشرعي وتقسيمه

عرفنا أن علم الأصول هو العلم الذي يبحث عن العناصر المشتركة في استنباط الحكم الشرعي.

وبهذه المناسبة يجدر أن نعرف ما هو الحكم الشرعي وما هي أقسامه.

أما الحكم الشرعي فهو: التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان.

ومن الخطأ تعريفه بـ: «الخطاب الشرعي المتعلق بأفعال المكلفين»، كما جاء في كلمات القدماء.

ووجه الخطأ:

أولاً: إنّ الخطاب مبرز للحكم وكاشف عنه، وليس نفسه.

وثانياً: ليس من الضروري أن يتعلّق الحكم الشرعي بفعل المكلّف، بل قد يتعلّق بذاته أو بشيء آخر يرتبط به، فإنّ الهدف منه ما دام هو تنظيم حياته فقد يكون متعلّقاً بفعله، وقد يكون متعلّقاً بذاته، كما ربما يتعلّق بشيء آخر ثالث.

مثال الأول: صلِّ، أو صمْ، أو لا تشرب الخمر، فإن الوجوب أو الحرمة متعلّقان بفعل المكلف، أعني فعل الصلاة أو الصوم أو شرب الخمر.

ومثال الثاني: الحكم على المرأة بأنها زوجة للرجل إذا عقد عليها ضمن الشرائط، فإنّ الزوجية حكم شرعي متعلق بذات المرأة.

ومثال الثالث: الحكم على الدار بأنها ملك للشخص إذا اشتراها ضمن الشرائط، فإنّ الملكية حكم شرعي متعلّق بذات الدار، وهي شيء ثالث ليست بفعل للشخص كما أنها ليست ذاته.

تقسيم الحكم إلى تكليفي ووضعي

على ضوء ما تقدّم ينقسم الحكم إلى تكليفي ووضعي.

والأول هو ما تعلَّق ابتداءً ومباشرة بفعل المكلف، كحرمة شرب الخمر ووجوب الصلاة، ووجوب الإنفاق على بعض الأقارب وما شاكل ذلك، ويأتي انقسامه إلى خمسة أقسام.

والثاني هو ما تعلّق ابتداءً بشيء آخر غير فعل المكلّف ولكنّه يرتبط به ويؤثّر عليه بالواسطة، كالحكم بزوجية المرأة إذا تحقّق العقد مثلاً، فإنّ الزوجية حكم شرعي ليس متعلّقاً بفعل الشخص بل بذاته، ولكنّه يرتبط بفعله وينظّمه، فإنّ الزوجية إذا تحققت ترتّب عليها وجوب الطاعة، والطاعة فعل للزوجة وسلوك خاص بها.

وهناك ارتباط وثيق بين الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية، إذ بإمكاننا أن نقول: لا يوجد حكم وضعي إلاّ ويوجد إلى جانبه حكم تكليفي، فالزوجية مثلاً حكم شرعي وضعي ويترتّب عليها وجوب إنفاق الزوج عليها ووجوب تمكين نفسها، وكلاهما حكمان تكليفيان.

وهكذا الحال بالنسبة إلى الملكية، فإنّها حكم وضعي ويترتّب عليها حرمة تصرف غير المالك في المال بدون إذنه، وهكذا.

أقسام الحكم التكليفي

ينقسم الحكم التكليفي إلى الأقسام الخمسة التالية:

١ ـ الوجوب، وهو حكم يبعث نحو الفعل بنحو الإلزام، كوجوب فعل الصلاة مثلاً.

٢ ـ الاستحباب، وهو حكم يبعث نحو الفعل أيضاً ولكن بدرجة دون الإلزام، أي مع الرخصة في المخالفة، كاستحباب صلاة الليل مثلاً.

٣ ـ الحرمة، وهي حكم يزجر عن الفعل بنحو الإلزام، كحرمة الربا والزنا مثلاً.

٤ ـ الكراهة، وهي حكم يزجر عن الفعل بدرجة دون الإلزام، أي مع الرخصة في الفعل، ككراهة خلف الوعد مثلاً.

٥ ـ الإباحة، وهي فسح الشارع المجال للمكلّف في الفعل وعدمه بنحو التساوي، كإباحة شرب الماء أو النوم في ساعة معينة مثلاً.

نوعان من البحث

إذا أراد الفقيه استنباط حكم في مورد معيّن ـ كالتدخين مثلاً ـ فتارة يفترض أنه يحصل على دليل ـ كخبر الثقة مثلاً ـ يدل على أن الحكم الشرعي في ذلك هو الحرمة مثلاً، وأخرى لا يحصل على ذلك.

وفي الحالة الأولى سوف يثبت الحكم الشرعي بالدليل، أو قل بالدليل المحرز.

وفي الحالة الثانية حيث إنّ الحكم الشرعي مجهول ولا يمكن إحرازه بالدليل، فلا بدَّ من تحديد الوظيفة العملية تجاهه من براءة أو احتياط.

ويصطلح على القاعدة التي تحدّد الوظيفة العملية بالأصل العملي.

وعليه فالفارق بين الدليل والأصل هو أنّ الدليل ينظر إلى تشخيص الحكم الواقعي الشرعي ويحاول إحرازه، غايته قد يصيبه وقد لا يصيبه، بينما الأصل يحدّد الوظيفة العملية إزاء ذلك الحكم المجهول.

وفي كلتا الحالتين يتحقق الاستنباط، غايته يتحقق في الحالة الأولى بواسطة الدليل، وفي الحالة الثانية بواسطة الأصل العملي.

فهناك إذن نوعان من الاستنباط.

وبالتالي يمكن تقسيم البحوث الأصولية إلى نوعين، يتكلم في النوع الأول عن الأدلة المحرزة، وفي النوع الثاني عن الأصول العملية.

ثم في النهاية نتحدث ـ إن شاء الله تعالى ـ عن حالة التعارض بين النوعين المذكورين، أو بين أفراد النوع الواحد.

العنصر المشترك بين النوعين

هناك عنصر مشترك يحتاج إليه في الاستنباط بكلا نوعيه السابقين، وهو حجية القطع، فإنّ الفقيه إذا حدّد الموقف الشرعي بواسطة الدليل المحرز أو بواسطة الأصل العملي، فغاية ما يحصل له هو القطع بذلك الموقف الشرعي، ومعه لا بدَّ في مرحلة سابقة من كون القطع حجة كي يحصل على نتيجةٍ مثمرة.

ويقصد من حجية القطع مجموع الأمرين التاليين:

أحدهما: المعذرية، بمعنى أن المكلّف إذا قطع مثلاً بأنّ السائل الفلاني ماء فشربه وكان في الواقع خمراً.

يكون معذوراً وليس من حقّ المولى عقابه.

ثانيهما: المنجزية، بمعنى أن المكلّف إذا قطع مثلاً بكون السائل خمراً فشربه وكان في الواقع كذلك فيكون قطعه منجزاً، بمعنى أن للمولى الحقّ في عقابه.

إذن حجية القطع تعني كونه منجزاً حالة الموافقة ومعذِّراً حالة المخالفة.

ونلفت النظر إلى أنّ الفقيه كما يحتاج ـ لدى استنباطه ـ إلى حجية القطع، كذلك الأصولي الذي يبحث عن العناصر المشتركة ـ كحجية الظهور أو خبر الثقة ـ يحتاج إلى ذلك أيضاً، فإنّ الأصولي إذا انتهى إلى حجية الظهور مثلاً وحصل له القطع بذلك، فإذا لم يكن قطعه حجة فلا ثمرة في بحثه.

إذن الفقيه والأصولي معاً هما بحاجة إلى مسألة حجية القطع.

لماذا القطع حجة؟

ومستند حجية القطع هو العقل، فإنّه يحكم بأنّ العبد إذا قطع بحرمة شيء ـ مثلاً ـ وكان في الواقع كذلك فللمولى على عبده حقّ إطاعة ذلك التكليف، وإذا خالف كان مستحقاً للعقاب، هذا في جانب المنجزية.

وإذا قطع بإباحة شيء فارتكبه وكان في الواقع محرّماً، فيحكم بأن ليس للمولى حق الإطاعة على عبده ويكون معذوراً، وهذا في جانب المعذرية.

ثم إنّ العقل كما يدرك أنّ القطع حجة كذلك يدرك عدم إمكان سلب الحجية عنه، فلا يمكن للمولى أن يقول ـ مثلاً ـ إذا قطعت بالإباحة فليس من حقّك ارتكاب الشيء، وإذا ارتكبته فلا تكون معذوراً. وهكذا لا يمكن أن يقول: إذا قطعت بالحرمة فلك فعله.

إذن سلب المنجزية أو المعذرية عن القطع أمر غير ممكن في نظر العقل، وهذا معنى القاعدة الأصولية التي تقول: يستحيل سلب الحجية عن القطع، أي صدور الردع من الشارع عن العمل به.

إن قلت: إنّ لازم هذا أنّ العبد إذا قطع خطأً بجواز شرب الخمر مثلاً فليس للمولى تنبيهه على الخطأ، والحال أنّ هذا باطل جزماً.

قلت: الذي نقول بعدم إمكانه هو الردع عن العمل بالقطع عند فرض ثبوته وعدم تزلزله، فهو ما دام ثابتاً لا يمكن الردع عن العمل به، أما أن إزالة المولى القطع من أساسه من خلال إرشاده إلى خطأ القطع فلا محذور فيه.

النوع الأول: الأدلّة المحرزة

مبادئ عامة

الدليل الذي يستند إليه الفقيه في مقام الاستنباط قد يكون موجباً للقطع بالحكم الشرعي وقد لا يكون.

فإن كان موجباً لذلك فيكون حجة من باب حجية القطع، بحكم العقل على ما تقدم.

ومن أمثلة ذلك الخبر المتواتر أو قانون الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، فإن الخبر المتواتر يورث القطع بمتعلّقه، كما أنّ قانون الملازمة بعد كونه قطعياً يوجب القطع بوجوب الوضوء ـ مثلاً ـ لأنّه مقدمة للصلاة.

وأمّا إذا لم يكن موجباً للقطع ـ كخبر الثقة مثلاً ـ فلا يكون حجة، لعدم حجية الظن في حدّ ذاته إلاّ إذا حكم الشارع بحجيته، فيصبح حجة كالدليل القطعي.

ثم إنّه إذا شُكَّ في ظنٍّ من الظنون أنّه قد جعله الشارع حجة أو لا ـ كما في خبر غير الثقة إذا وافق الشهرة ـ فالمناسب الحكم بعدم حجيته، لقاعدة: أنّ الأصل في الظنّ عدم الحجية إلاّ إذا ثبتت حجيته بدليل قطعي.

والخلاصة: أنّ الحجة هي الدليل القطعي أو الدليل الظنّي الثابتة حجيته بدليل قطعي.

تقسيم البحث

ثم إنّ الدليل الحجة ينقسم إلى قسمين:

الأول: الدليل الشرعي، ويقصد به كلّ ما صدر من الشارع بعنوان الدليل على الحكم الشرعي، كالكتاب الكريم والسنة الشريفة، أي قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره.

الثاني: الدليل العقلي، ويقصد به كل قضية عقلية يمكن أن يستنبط منها حكم شرعي، كحكم العقل بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته.

والقسم الأول ينقسم إلى نوعين:

١ ـ الدليل الشرعي اللفظي، أي كلام الشارع سواء كان في الكتاب الكريم أو السنة الشريفة.

٢ ـ الدليل الشرعي غير اللفظي، كفعل المعصوم عليه السلام وتقريره.

ثم إنّ الدليل الشرعي ـ أعم من كونه لفظياً أو لا ـ يحتاج في حجيته إلى إثبات أمور ثلاثة هي:

أ ـ دلالته ـ أو بالأحرى ظهوره ـ في وجوب كذا مثلاً.

ب ـ حجية الدلالة.

ج ـ صدور الدليل من الشارع.

وعليه فكلامنا عن القسم الأول من الدليل يقع في ثلاثة أبحاث هي: تحديد الدلالة، وحجية الدلالة، وإثبات الصدور.

الأول: الدليل الشرعي

١ ـ الدليل الشرعي اللفظي

أ ـ الدلالة

ما هو الوضع؟ وكيف تنشأ الدلالة؟

من الجدير في البداية تمهيد بحث عن الدلالة بشكل عام، وذلك ببيان كيفية تكوّنها وبعض القضايا العامة المرتبطة بها، فإنّ دلالة الدليل اللفظي فرع تلك الدلالة العامة ومصداق لها.

وفي هذا المجال نقول: توجد في كلّ لغة ألفاظ خاصة ترتبط بمعانٍ خاصة ارتباطاً وثيقاً بحيث متى تصوّرنا اللفظ تصوّرنا بتبعه المعنى، كتصوّرنا السائل الخاص عند سماع لفظ ماء مثلاً، وهذا الاقتران هو عبارة أُخرى عن الدلالة. ويسمى اللفظ دالاً، والمعنى مدلولاً.

وعلى هذا الأساس نتمكن أن نقول: إنّ تصوّر اللفظ سبب لتصوّر المعنى كما أنّ النار سبب للحرارة، غايته أنّ مجال السببية بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنى هو الذهن، بينما مجالها في النار والحرارة هو الخارج.

والسؤال الذي يمكن طرحه في هذا المجال: كيف صار اللفظ سبباً لتصوّر المعنى والدلالة عليه والحال أنّهما شيئان مختلفان؟

وفي مقام الجواب؛ هناك اتجاهان:

أحدهما: أنّ الدلالة ذاتية، بمعنى أنّ ذات لفظ الماء تدل على السائل الخاص من دون وجود مؤثّر خارجي.

وفيه: أنّ لازم ذلك تحقّق الدلالة في حقّ الجميع بما في ذلك الإنسان غير العربي بلا حاجة إلى تعلّم اللغة وبطلانه واضح.

ثانيهما: أنّ منشأ الدلالة هو الوضع، بمعنى أنّ شخصاً واحداً أو مجموعة أشخاص من الأوائل خصّصوا بعض الألفاظ لبعض المعاني، وبسبب ذلك صارت دالة عليها.

وفيه: أنّ ما ذكر وإن كان مصيباً في إنكاره للدلالة الذاتية، إلاّ أنّ الإشكال يرد عليه من ناحية أُخرى، وهي أنّ سببية سماع اللفظ لتصوّر المعنى هي سببية حقيقية وليست اعتبارية، ومعه كيف يكون تخصيص اللفظ بالمعنى الذي هو مجرد اعتبار سبباً لنشوء أمر حقيقي؟ إنّ الاعتبار لا يمكن أن يولّد أمراً حقيقياً، ولذا لو فرض أنّ شخصاً قال ـ مرات متعددة ـ: جعلت حمرة الحبر سبباً لتحقق حرارة الماء، فلا يكفي ذلك لتحقّق الحرارة.

والتوجيه الصحيح لنشوء الدلالة أن يقال: إنّ الدلالة تحصل وفقاً لقانون عام من القوانين التي فطر الله سبحانه الذهن البشري عليها، وهو أنّ كلّ شيئين إذا اقترن تصوّر أحدهما بتصوّر الآخر في الذهن مرات متعددة تولّدت علاقة بينهما، بحيث يصبح تصوّر أحدهما سبباً لتصوّر

الآخر، كما هو الحال في الصديقين اللذين لا يفترقان غالباً، فإنّه إذا رأينا بعد ذلك أحدهما منفرداً أو سمعنا باسمه انتقل ذهننا إلى تصوّر الآخر، فإن الرؤية المتكررة تولّد علاقة بينهما في ذهننا، وهذه العلاقة تجعل تصوّر أحدهما سبباً لتصوّر الآخر.

ويمكن أن نترقى ونقول: إنّ حدوث العلاقة في مقام التصوّر قد لا يحتاج إلى قرن متكرر بين الشيئين، بل تكفي المرة الواحدة فيما إذا فرض أنّها حصلت في ظرف خاص يوجب ذلك، كما إذا سافر شخص إلى بلد معين وأُصيب فيه بمرض الملاريا، فإنه متى ما تصوّر ذلك البلد انتقل ذهنه إلى الملاريا.

وباتضاح هذا القانون العام نعود إلى علاقة السببية بين اللفظ والمعنى في مقامنا ونقول: إنّ هذه العلاقة حصلت بسبب اقتران اللفظ بالمعنى إمّا بشكل متكرر أو في ظرف خاص أوجب تحقق العلاقة بينهما، وحيث إنّ عملية القرن ليست مجرد اعتبار، بل هي أمر حقيقي، فلا محذور في تولّد علاقة السببية بين اللفظ والمعنى منه.

يبقى أنه قد تسأل: كيف نفترض اقتران تصوّر اللفظ بالمعنى بشكل متكرر أو في ظرف خاص؟ أوَليس ذلك مجرد افتراض لا واقع له؟

والجواب: أنّ بعض الألفاظ يمكن أن نفترض فيها الاقتران المتكرر، من قبيل كلمة «آه» التي تخرج من الإنسان باقتضاء طبعه عند شعوره بالألم، فإنّه عند تكرر ذلك قد تحصل العلاقة.

ويمكن أيضاً أن نفترض الاقتران بسبب الظرف الخاص في حقّ من رزق بوليد وقَرَنه باسم علي مثلاً بمحضر جماعة، ويسمى مثل ذلك بالوضع.

وعلى هذا فالوضع هو: القرن الأكيد بين اللفظ والمعنى بنحو يوجب تصوّر هذا الانتقال إلى ذاك.

وإن شئت قلت: إنّ الوضع هو القرن الأكيد، ومن نتائجه التبادر.

ومن هنا صَحَّ أن يكون تبادر المعنى من اللفظ دليلاً على وضعه له، من باب كشف المعلول عن علته كشفاً إنّياً، ولهذا عُدَّ التبادر من علائم الوضع والحقيقة.

ما هو الاستعمال؟

الاستعمال مرحلة أُخرى تأتي بعد الوضع، فإنه إذا وضع اللفظ لمعناه من قِبلِ الواضع فاستخدامه بعد ذلك بقصد إخطار معناه في ذهن السامع عبارة أُخرى عن الاستعمال.

وعلى هذا فاللفظ: مستعمَل، والمعنى: مستعمل فيه، وإرادة الشخص المستعمِل إخطارَ المعنى في ذهن السامع من خلال اللفظ: إرادة استعمالية.

وكل استعمال يحتاج إلى لحاظ طرفيه، أعني اللفظ والمعنى، بيد أنّ لحاظ اللفظ آلي، ولحاظ المعنى استقلالي.

ويقصد من الآلية والاستقلالية أنّ الملحوظ حقيقةً للشخص المستعمِل هو المعنى، واللفظ مغفول عنه، كما هو الحال في الشخص الذي ينظر إلى صورته في المرآة، فإنّ لحاظ المرآة آلي، يعني هي مغفول عنها، بخلاف الصورة فإنها ملحوظ استقلالي، يعني أنّها هي الشيء الملحوظ حقيقةً للناظر.

وإذا أشكلت وقلت: إنّ لحاظ اللفظ بنحو الآلية شيء مستحيل في

حدٌّ نفسه، لأنّ لازمه كون الشخص المستعمِل قد لاحظ اللفظ وهو في نفس الوقت غافل عنه، وما ذاك إلاّ تناقض.

أجابوا: أنّ لحاظ اللفظ آلةً عبارة أُخرى عن لحاظ اللفظ بنفس لحاظ المعنى ومندكاً وفانياً فيه، وهذا يجتمع مع الغفلة عنه.

ورتّب صاحب الكفاية رحمه الله على هذا، استحالة استعمال اللفظ في معنيين؛ لأنّ لازم ذلك لحاظ اللفظ فانياً في هذا المعنى وفي نفس الوقت يلحظ فانياً في المعنى الآخر، ولا يعقل إفناء الشيء الواحد مرتين في وقت واحد.

فإن قلت: إنّ بالإمكان توحيد المعنيين بجعلهما مركباً واحداً شاملاً لهما، وبالتالي سوف يلحظ اللفظ فانياً في ذلك المركب الواحد، وهو لا إشكال فيه.

قلت: صحيح أنّ هذا شيء ممكن ولكنه خلف الفرض، فإنّه استعمال في معنى واحد وليس في معنيين.

الحقيقة والمجاز

ينقسم الاستعمال إلى حقيقي ومجازي.

والحقيقي هو استعمال اللفظ في معناه الموضوع له، والذي يصح التعبير عنه أيضاً بالمعنى الحقيقي.

والمجازي هو استعمال اللفظ في معنى آخر غير الموضوع له ـ والذي يصح التعبير عنه أيضاً بالمعنى المجازي ـ بشرط أن يشابهه من بعض الجهات، كاستعمال لفظ البحر في غزير العلم للمشابهة بينهما في الغزارة.

وإذا استعمل اللفظ من دون قرينة على إرادة معناه المجازي فينتقل الذهن إلى معناه الحقيقي ويحمل عليه، لأنّ علاقة اللفظ بمعناه الموضوع له علاقة أولية، بخلاف علاقته بمعناه المجازي فإنها ثانوية، أي ناشئة من الشبه بين المعنى الموضوع له والمعنى الآخر المجازي.

وإذا كان لدينا لفظ وأردنا تشخيص معناه الحقيقي وتمييزه عن معناه المجازي، فالوسيلة لذلك هي التبادر، فالذي يتبادر من حاق اللفظ وذاته هو المعنى الحقيقي، لأنّ التبادر كذلك يكشف عن الوضع كما تقدّم.

قد ينقلب المجاز إلى حقيقة

عرفنا أنّ إرادة المعنى المجازي تحتاج إلى قرينة، ونستدرك الآن ونقول: إنّ هذا وجيه إذا لم يحصل الاستعمال مع القرينة بشكل متكرر، أمّا إذا كثر وتكرر فقد تحصل علاقة جديدة بين اللفظ والمعنى المجازي إلى حدٍّ يصير موضوعاً له، ويخرج المجاز إلى الحقيقة، ولا تعود حاجة بعد ذلك إلى القرينة.

ويصطلح على الوضع الحاصل بكثرة الاستعمال بالوضع التعيّني، بينما على ما يحصل بفعل الواضع من البداية بالوضع التعييني.

وحصول الوضع بكثرة الاستعمال شيء وجيه، ويمكن تفسيره بسهولة بناء على ما صرنا إليه في حقيقة الوضع وأنّه القرن الأكيد، إذ كثرة الاستعمال ولو مع القرينة قد توجب الوصول إلى مرحلة القرن الأكيد بين اللفظ والمعنى، بحيث لا يحتاج في الانتقال إلى المعنى عند سماع اللفظ إلى قرينة، وهذا بخلافه على مسلك الاعتبار ـ أي اعتبار الواضعِ اللفظَ سبباً لتصور المعنى ـ فإنّه عليه يُشكل تحقق الوضع بكثرة الاستعمالِ، فإنّ

الاعتبار لا يتولّد بذلك، كما يأتي في الحلقة الثانية تحت عنوان «الوضع التعييني والتعيّني».

المعاني اسمية وحرفية

قرأنا في النحو أنّ الكلمة تنقسم إلى اسم وفعل وحرف.

والأسماء تدل على معانٍ نفهمها منها، سواء سمعناها مجردة أو ضمن كلام.

والحروف لا نفهم لها معنىً إلاّ إذا سمعناها ضمن كلام، وذلك المعنى الذي نفهمه منها هو الرابط بين المعاني الاسمية.

وطبيعي أنّ أنحاء الربط مختلفة، ففي جملة «النار في الموقد» مثلاً نفهم من كلمة «في» ربطاً مخصوصاً بين النار والموقد، وأنّ ظرفها ومحلّها هو الموقد.

والدليل على أنّ مفاد الحروف هو الربط أمران:

أحدهما: أنّ الحرف لا نفهم له معنىً إذا جاء وحده، يعني من دون أن يكون جزءاً في جملة، وذلك يدل على أنّ مفاده هو الربط، وإلاّ لفهمنا له معنىً إذا جاء وحده كما هو الحال في الاسم.

ثانيهما: أنّ الجملة السابقة حينما نسمعها ينتقش في ذهننا معنىً مترابط أنّ النار هي في الموقد، ولا تنتقش معانٍ متناثرة غير مترابطة، يعني نار وموقد من دون ترابط، ومعلوم أنّه لا يمكن حصول الربط بين النار والموقد إلاّ إذا فرض وجود دال عليه، وذلك الدال ليس هو الاسم وإلاّ لم نفهم معناه إلاّ ضمن الجملة، فإن ذات الربط لا يمكن فهمها إلاّ مع انضمام الطرفين.

وبذلك يكون الدال على الربط هو الحرف، وهو ما أردنا إثباته.

ونلفت النظر إلى أنّ حقيقة الربط هي النسبة بين الطرفين، ولمّا كانت أنحاء النسب مختلفة صَحَّ أن نقول: إنّ المعاني الحرفية معانٍ ربطية نسبية، وإن معاني الأسماء معانٍ استقلالية.

ويصطلح أصولياً على كلّ معنىً ربطي نسبي بالحرف، وعلى كلّ ما يدل على معنىً استقلالي بالاسم.

هذا كلّه بالنسبة إلى الاسم والحرف.

وأمّا الفعل فهو مكوّن من مادّة وهيئة.

ونقصد بالمادة الأصل الذي اشتق الفعل منه، وبالهيئة الصيغة والوزن الخاص الذي صيغت به المادة.

وعلى هذا فمادة كلمة تشتعل ـ في مثل جملة: النار في الموقد تشتعل ـ هي الاشتعال، وهذا كما ترى مدلول اسمي، ولكن ليس هذا هو كل مدلول كلمة تشتعل، بل إنّها تدل على معنىً أزيد من ذلك، بدليل عدم جواز وضع كلمة اشتعال بدل كلمة تشتعل. وإذا كان الفعل يزيد بحسب مدلوله على مدلول كلمة اشتعال فلا بدَّ وأن تكون هذه الزيادة هي بسبب الهيئة، وبالتالي سوف نعرف أنّ هيئة الفعل هي موضوعة بدورها لمعنىً، وذلك المعنى ليس اسمياً استقلالياً وإلاّ لصحَّ التعويض عن كلمة «تشتعل» بمجموع اسمين، يعني: الاسم الدال على ذلك المعنى والاسم الدال على مدلول المادّة، والحال أنّه بالوجدان لا يصحُّ التعويض بذلك، ومعه يثبت أنّ مدلول الهيئة معنىً نسبي ربطي، فهيئة تشتعل تدل على ربط الاشتعال ـ الذي هو مدلول المادّة ـ بالفاعل، أعني النار.

ومن خلال هذا كلّه نخرج بهذه النتيجة: إنّ الفعل مركّب من اسم وحرف، فمادته اسم وهيئته حرف، وبالتالي يصحُّ القول بأنّ المعاني اللغوية تنقسم إلى أسماء وحروف لا غير، فإن الفعل ليس شيئاً وراء الاسم والحرف.

هيئة الجملة

عرفنا أنّ الفعل له هيئة تدل على معنىً حرفي، أي على الربط.

ويمكن أن نضيف إلى ذلك الجملَ، كقولنا «علي إمام»، فإنّه يفهم من كلمة علي معناها الاسمي الخاص بها، ومن كلمة إمام معناها الاسمي الخاص بها أيضاً، وإضافة إلى ذلك نفهم ارتباطاً خاصاً بين هذين المعنيين الاسميين، وهذا الارتباط الخاص ليس مدلولاً لكلمة علي بمفردها، ولا لكلمة إمام بمفردها، وإنما تدل عليه هيئة الجملة بتركيبها الخاص، وهذا يعني أنّ هيئة الجملة تدل على نوع من الربط، أي على معنىً حرفي.

وبهذا نخرج بهذه النتيجة: إنّ المعاني اللغوية تنقسم إلى مجموعتين:

إحداهما: مجموعة المعاني الاسمية، ويدخل فيها الأسماء ومواد الأفعال.

وثانيتهما: مجموعة المعاني الحرفية، أي الروابط، ويدخل فيها الحروف وهيئات الأفعال وهيئات الجمل.

الجمل التامة والجمل الناقصة

بعد أن عرفنا أنّ الجمل تدل بهيئتها على النسبة نشير هنا إلى أنّ الجمل على نحوين: تامة وناقصة.

فالتامة هي التي تدل على معنىً يصح السكوت عليه، أي يمكن للمتكلّم الإخبار عنه وللسامع تصديقه أو تكذيبه، من قبيل: المفيد عالم.

والناقصة ما لا تكون كذلك، وتكون بمثابة الكلمة الواحدة، من قبيل: المفيد العالم.

والفرق بينهما يرجع إلى سنخ النسبة التي تدلّ عليها.

فهيئة الناقصة تدل على نسبة اندماجية، أي لوحظ فيها الطرفان بمثابة مفهوم واحد.

وهيئة التامة تدل على نسبة غير اندماجية، أي لوحظ فيها الطرفان متميزين بحيث يكون أمام الذهن شيئان بينهما ارتباط، كالمبتدأ والخبر.

وقد تشتمل الجملة الواحدة على نسبة اندماجية من جانب وغير اندماجية من جانب آخر، كما في قولنا: المفيد العالم مدرّس، فإنّ النسبة بين الصفة والموصوف اندماجية، بينما هي بين المبتدأ والخبر ليست اندماجية، والجملة تكون تامة من جهة النسبة الثانية.

ثم إنّ ما ذكرناه في الجمل الناقصة ـ من دلالتها على نسبة ناقصة اندماجية ـ يأتي في الحروف أيضاً، فإنّها تدل على نسب ناقصة كذلك، فإذا قلت: «السير إلى الإمام الحسين عليه السلام مستحب» فهناك نسبتان: نسبة بين المبتدأ والخبر ـ وهذه لا ترتبط بالحرف، وقد قلنا سابقاً إنها نسبة تامة ـ ونسبة مدلولة للحرف، يعني في فقرة «السير إلى الإمام الحسين عليه السلام» وهي نسبة ناقصة اندماجية. وعليه فالحروف التي يتقوّم مدلولها بالطرفين هي تدل دائماً على نسبة ناقصة اندماجية.

والخلاصة: إنّ الحروف وهيئات الجمل الناقصة كلّها تدل على نسبة

اندماجية، خلافاً لهيئة الجمل التامة فإنها تدلّ على نسب غير اندماجية، سواء كانت جملة فعلية أو اسمية.

المدلول الوضعي والمدلول التصديقي

ذكرنا سابقاً أنّ الدلالة تعني سببية تصوّر اللفظ لتصوّر المعنى.

ونشير هنا إلى أنّ لكل جملة من الجمل ثلاث دلالات:

١ ـ انتقاش معنى الجملة في الذهن مهما كانت جهة صدور تلك الجملة، فالنائم مثلاً لو قال «الحق منتصر» انتقش في ذهننا معنى كلمة حق، ومعنى كلمة منتصر، والنسبة.

٢ ـ الانتقاش السابق بإضافة دلالة الكلام على أنّ المتكلّم أراد استعمال الجملة وإخطار معناها إلى ذهننا، وهذه لا تتحقّق لو صدرت الجملة من النائم، بل لا بدَّ من صدورها من شخص ملتفت، غايته لا يلزم أن يكون جاداً بل ولو كان هازلاً.

٣ ـ الانتقاش السابق بإضافة دلالة الكلام على أنّ المتكلّم يريد إخطار المعنى بنحو الجد، أي بقصد الإخبار عن تحقق ذلك في الواقع. وهذه الدلالة يلزم لتحققها أن يكون المتكلم ملتفتاً لا نائماً، وجاداً لا هازلاً.

وباتضاح ذلك نسأل: إنّ الوضع يحقّق أي واحدة من هذه الدلالات، فهل يحقّقها جميعاً أو خصوص الأولى؟ إنّه يحقّق خصوص الأولى، فانسباق المعنى إلى الذهن يتحقّق بسبب الوضع، وأمّا الدلالتان الأخيرتان فهما لا تنشآن من الوضع، بل من ظهور حال المتكلم ـ عند فرض التفاته ـ في أنّه يقصد إخطار المعنى، وأنّه يقصده عن جدٍّ لا عن هزل.

ويمكن أن نصطلح على الدلالة الأولى بالدلالة التصورية، لأنها

توجب التصوّر لا أكثر، وعلى الأخيرتين بالدلالة التصديقية، باعتبار أنّها دلالة تكشف عن إرادة المتكلّم وتدعو إلى التصديق، دون مجرد التصوّر.

كما يمكن أن نصطلح على الدلالة الثانية بالدلالة التصديقية الأولى، وعلى الإرادة المنكشفة بها بالإرادة الاستعمالية، أي إرادة المتكلّم استعمال اللفظ في معناه.

كما ويمكن أن نصطلح على الدلالة الثالثة بالدلالة التصديقية الثانية، وعلى الإرادة المنكشفة بها بالإرادة الجدّية، أي إرادة المتكلّم استعمال اللفظ في معناه بنحو الجدّ دون الهزل.

وقد تجلّى من خلال هذا ما يلي:

١ ـ إن الدلالة الوضعية ـ أي الناشئة بسبب الوضع ـ هي الدلالة التصورية دون الدلالة التصديقية، باعتبار أن الوضع يوجب علاقة بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنى وليس بين اللفظ والمدلول التصديقي.

٢ ـ إنّ المدلول التصديقي الأول هو الإرادة الاستعمالية والمدلول التصديقي الثاني هو الإرادة الجدية.

٣ ـ إنّ الدلالة التصديقية الثانية قد لا تتحقق كما في الهازل، كما أن الدلالة التصديقية الأولى قد لا تتحقق كما في النائم. وأما الدلالة التصورية فلا مناص من تحققها في جميع الحالات.

الجملة الخبرية والجملة الإنشائية

تنقسم الجملة إلى خبرية وإنشائية، والفارق بينهما نشعر به بالوجدان، فـ«بعتُ» الإنشائية تختلف عن «بعتُ» الإخبارية رغم دلالتهما معاً على نسبة تامة بين البيع والبائع، وسؤالنا هنا عن ذلك الفارق الذي نشعر به

بالوجدان، فهل هو فارق بلحاظ المدلول التصوري ـ يعني المدلول الوضعي ـ أو هو بلحاظ المدلول التصديقي ـ يعني القصد ـ بعد وحدة المدلول التصوري؟

والصواب هو الأول، يعني أنّ الجملتين موضوعتان ـ بحسب فهمنا منهما ـ لنحوين من النسبة التامة، فالخبرية موضوعة للنسبة التامة بما هي حقيقة واقعة، والإنشائية موضوعة لها بما هي يراد تحقيقها، هذا. . . .

ولكن صاحب الكفاية رحمه الله ذهب إلى الثاني، يعني هما موضوعتان لنسبة واحدة، والفارق هو في القصد، ففي هذه يقصد إنشاء البيع وفي الأخرى الإخبار عنه.

وفيه: إنّ هذا لو أمكن تعقّله فهو يتم في الجمل المشتركة، وإلاّ ففي غير المشتركة مثل تذهب واذهب يكون الاختلاف بالوجدان ثابتاً بلحاظ المدلول التصوري قبل الوصول إلى المدلول التصديقي، كما لو فرض صدور الجملتين من شخص نائم.

الدلالات التي يبحث عنها علم الأصول

دلالات الألفاظ التي يحتاج إليها الفقيه في مقام الاستنباط قد تكون عامة لا تختص بمورد معين، وقد تكون خاصة.

مثال الأول: ظهور صيغة افعل في الوجوب، فإنه يحتاج إليه في استنباط الوجوب من آية الوضوء، ونصوص الغسل والتيمم، وردِّ التحية و. . .

ومثال الثاني: كلمة الإحسان، فإنّه لا يستفيد الفقيه من معناها إلاّ في الحكم المرتبط بالإحسان، دون مورد الوضوء وغيره مما سبق.

إذن الأول عنصر مشترك في عملية الاستنباط، والثاني عنصر خاص،

وعلم الأصول يبحث عن الأول فقط لأنّه عنصر مشترك، فيبحث أنّ صيغة الأمر ـ مثلاً ـ تدل على الوجوب أو الاستحباب، ولا يبحث عن الثاني لأنّه ليس عنصراً مشتركاً.

ويدخل في الأول أداة الشرط أيضاً، فإنّه بناءً على دلالتها على المفهوم يمكن الاستفادة منها في مختلف الموارد.

وكذلك الحال في صيغة الجمع المعرف باللام، فإنّه بناءً على دلالته على العموم يمكن الاستفادة منها في مختلف الموضوعات.

وسوف نذكر بعض المصاديق للقسم الأول، وهي:

١ ـ صيغة الأمر ٢ ـ صيغة النهي ٣ ـ الإطلاق ٤ ـ أدوات العموم ٥ ـ أداة الشرط.

١ ـ صيغة الأمر

المعروف بين الأصوليين أنّ صيغة الأمر ـ اذهب، صلِّ. . . ـ تدل على الوجوب، بدليل التبادر الذي هو علامة الحقيقة على ما تقدم.

وقد تقول: إذا كانت الصيغة تدل على الوجوب فيلزم الترادف بينها وبين كلمة الوجوب، وهو باطل بالوجدان.

والجواب: إنّ كلمة اذهب ـ مثلاً ـ حينما نقول هي تدل على الوجوب، فالمقصود أنّها تدل على الوجوب بنحو النسبة، فإنّ صيغة الفعل ـ أيّ فعلٍ كان ـ تدل على النسبة بما في ذلك صيغة الأمر مثل اذهب، فهي تدل على النسبة الإرسالية، أي إرسال المخاطَب نحو الذهاب والصلاة إرسالاً ناشئاً عن شوق أكيد لزومي.

وينبغي أن يكون واضحاً إلى أنّا حينما نقول بوضع الصيغة للوجوب

فذلك لا يعني عدم جواز استعمالها في الاستحباب، بل يجوز، غايته يكون ذلك بنحو المجاز.

٢ ـــ صيغة النهي

المعروف بين الأصوليين دلالة صيغة النهي ـ مثل لا تذهب ـ على الحرمة. وليس المقصود دلالتها عليها بعنوانها، بل على النسبة الإمساكية، أي إمساك المخاطَب عن الذهاب.

وكما قلنا في صيغة الأمر بوضعها للنسبة الإرسالية بنحو اللزوم، كذلك هنا نقول بوضع صيغة النهي للنسبة الإمساكية بنحو اللزوم، والمستند في كليهما واحد، وهو التبادر، ولكن هذا لا ينافي استعمالها في الكراهة بنحو المجاز.

٣ ـــ الإطلاق

إذا أراد شخص إكرام جاره ـ مثلاً ـ فتارة يريد إكرام خصوص جاره المسلم، وأُخرى يريد إكرامه وإن لم يكن مسلماً.

فعلى الأول لا بدَّ من تقييد الكلام، بأن يقول: أكرم الجار المسلم.

وعلى الثاني لا بدَّ من تجريد الكلام عن القيد فيفهم آنذاك الشمول لغير المسلم، ويسمى ذلك بالإطلاق.

ومن أمثلة الإطلاق قوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[(١)]، فإنّه يفهم من تجرد لفظ البيع من القيد شمول الحكم بالحلّية لجميع أنواع البيع.

وإذا سألتَ: كيف صار عدم ذكر القيد دليلاً على الشمول؟

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

كان الجواب: إنّ ذلك لأجل أنّ ظاهر حال كل متكلّم أنّه يبيّن بكلامه تمام مرامه، فلو كان المقيّد هو تمام المرام فلا بدَّ من ذكر القيد، فعدم ذكره يدل على عدم دخله في مرامه، وهذه الطريقة هي ما يعبّر عنها بقرينة الحكمة.

٤ ـــ أدوات العموم

من جملة أدوات العموم كلمة «كل» في مثل قولنا «احترم كلّ عادل» حيث تدل على شمول الحكم لجميع أفراد العادل، فإنّ الآمر قد يكتفي لإثبات الشمولية بالإطلاق وعدم ذكر القيد كما أشرنا سابقاً، وقد لا يكتفي بذلك ويريد إفادة الشمولية مع مزيد من التأكيد فيأتي بالأداة، فإنّها موضوعة في اللغة لذلك. ويسمى اللفظ الذي دلت الأداة على عمومه بالعام أو بمدخول الأداة.

ومن جملة أدوات العموم التي وقع الخلاف فيها صيغة الجمع المعرف باللام، فقيل بوضعها للعموم، وقيل إنّ الشمولية مستفادة من الإطلاق، أي التجرد عن القيد، وليس بسبب وضع الجمع المحلّى لذلك، فالدلالة على العموم تتم على هذا بطريقة سلبية لا إيجابية، فلا فرق بناءً عليه بين أن يقال «أكرم الفقهاء» أو «أكرم الفقيه»، فكما أنّ نهمنا للشمولية في الثاني يستند إلى الإطلاق كذلك في الأول.

٥ ـــ أداة الشرط

ذكر الأصوليّون أنّ جملة الشرط في مثل «إذا زالت الشمس فصلِّ» تدل على معنيين: تقيّد وجوب الصلاة بالزوال، ويصطلح عليه بالمنطوق، وانتفاء الوجوب عند عدم تحقق الزوال، ويصطلح عليه

بالمفهوم. وهذا معناه أنّ الجملة المذكورة هي ذات مدلولين: إيجابي وهو المنطوق، وسلبي وهو المفهوم.

وكل جملة إذا كانت تشتمل على المدلول السلبي فيقال عنها في العرف الأصولي: هي ذات مفهوم.

وقد ذكر بعض الأصوليين أنّ الضابط في إفادة الجملة للمفهوم أن تدل الأداة على تقييد الحكم وتحديده، فإنّها آنذاك تدل على انتفاء الحكم خارج الحدِّ الذي تحدّدَ به الحكم، فالزوال مثلاً حيث صار حداً للوجوب فيلزم انتفاؤه عند عدم تحقّق الحدِّ، وأداة الشرط حيث إنّها تفيد تحديد الحكم فتكون مصداقاً للضابط المذكور.

ومن جملة ما ادّعي إفادته للمفهوم أداة الغاية في مثل قولنا «صمْ إلى أن تغيب الشمس» حيث تدل على كون المغيب حداً وغاية للوجوب، وبالتالي تدل على انتفاء الوجوب بعد المغيب.

هذا كلّه بالنسبة إلى أداة الشرط والغاية.

وقد تسأل عن التقييد بالوصف في مثل قولنا «أكرم الفقير العادل» هل يدل على المفهوم، أي على انتفاء وجوب الإكرام عن الفقير غير العادل؟

والمناسب: الجواب بالنفي، لأنّ الوصف ليس قيداً وحدّاً للحكم، بل هو وصف للفقير وقيد له، وحيث إنّ الفقير هو موضوع الحكم، فيعود الحكم من دون تحديد فلا يثبت المفهوم.

وإذا قلت: يكفي لثبوت المفهوم تقييد الموضوع وإن لم يكن الحكم مقيداً.

قلت: إثبات شيء لشيء لا يدل على نفيه عما عداه.

الأول: الدليل الشرعي

١ ـ الدليل الشرعي اللفظي

ب ـــ حجيّة الدلالة

إنّ الألفاظ الواردة في النصوص الشرعية كما لا بدَّ من تشخيص مدلولها التصوري ـ يعني الوضعي ـ لا بدَّ أيضاً من تشخيص مدلولها التصديقي، أي ما يريده المتكلّم، فإنّ تشخيص المدلول الوضعي من دون إثبات أنّه مراد للمتكلم لا ينفع شيئاً.

وفي تشخيص مراد المتكلّم يمكن الاستعانة بظهورين:

الأول: الظهور على مستوى الانسباق، فإنّ المعنى الذي ينسبق إليه الذهن هو أقرب المعاني إلى اللفظ لغةً، وبذلك يتم تشخيص المدلول التصوري.

الثاني: ظهور حال المتكلم في أنّه يقصد ما يكون اللفظ ظاهراً فيه، وبذلك يتم تشخيص المدلول التصديقي.

وقد يصطلح على هذا الظهور الثاني بأصالة التطابق ـ أو بالظهور في التطابق ـ بين عالم الإثبات وعالم الثبوت. ويقصد من الإثبات مرحلة ظهور اللفظ في حدِّ نفسه، ومن الثبوت مرحلة الإرادة والقصد.

والأصوليون حينما يقولون الظهور حجة، فهم يقصدون هذا المعنى، يعني أنّ المتكلّم يريد ما كان اللفظ ظاهراً فيه في حدِّ نفسه.

وقد يطلقون على حجيّة الظهور اسم أصالة الظهور، يعني أنّ الظهور يُجعل أصلاً وطريقاً لتشخيص مراد المتكلم.

ومن خلال هذا تتضح النكتة في اهتمامنا بتشخيص ظواهر الألفاظ ومداليلها اللغوية، والحال أنّ المهم تشخيص ما يريده المتكلم لا ما يكون اللفظ ظاهراً فيه. إنّ النكتة هي أنّه من خلال تحديد ظاهر اللفظ لغةً يمكن الوصول إلى المراد بمقتضى حجية الظهور المعبّر عنها بأصالة الظهور.

وقد تسأل عن الدليل على قاعدة حجية الظهور، فصحيح نحن نسلّم بأنّ ظاهر حال المتكلّم أنّه يقصد المعنى الذي يكون اللفظ ظاهراً فيه، ولكن كيف نثبت حجية هذا الظهور الحالي بعد الالتفات إلى أنّ فعل العقلاء لا يكون حجة إلاّ إذا ثبت إمضاؤه شرعاً.

إن الدليل مركّب من مقدّمتين:

الأولى: إنّ سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام ـ بما أنهم عقلاء ـ كانت على العمل بظواهر الكتاب والسنة، أي جعل الظهور وسيلة لإثبات مراد الشارع وتشخيصه.

الثانية: إنّ هذه السيرة حيث كانت بمرأى ومسمع من المعصومين عليهم السلام وهم لم يردعوا عنها فيثبت إمضاؤها.

الحجة من الدلالات الثلاث

دلالة اللفظ على معناه ذات حالات ثلاث:

الأولى: أن يكون اللفظ بحسب نظام اللغة صالحاً للدلالة على معنى واحد لا أكثر. ويعبّر عن ذلك بالنص أو الصريح، يعني في دلالته.

وفي مثله يحكم بأنّ المتكلّم يريد المعنى المذكور، لأنّ ظاهر حال المتكلم أنّه يريد المعنى المحدّد بمقتضى اللغة، فإذا كان واحداً فيتعيّن إرادة ذلك الواحد.

الثانية: أن يكون اللفظ صالحاً لإرادة معانٍ متعددة منه من دون ترجيح لبعضها، وهو ما يصطلح عليه بالمجمل.

والمناسب: سقوطه عن الحجية، لفرض عدم إمكان تشخيص المعنى حتى يكون اللفظ حجة فيه.

الثالثة: نفس الحالة السابقة مع فرض أنّ بعض المعاني أقرب إلى اللفظ بحسب نظام اللغة، ويعبّر عن هذا بالظاهر.

ومثله محكوم بالحجية في المعنى الأقرب، لما تقدم من حجية الظهور.

ومثال ذلك: كلمة البحر، فإنها صالحة لإرادة بحر الماء، وبحر العلم، والأول حقيقي والثاني مجازي، ولتحديد أنّ المتكلم يريد هذا أو ذاك لا بدَّ من ملاحظة السياق بالكامل بما يشتمل عليه من قرائن لفظية وحالية، فإن لم يكن هناك ما يصلح للصرف عن إرادة المعنى الحقيقي حملنا اللفظ عليه وحكمنا بأنّه مراد للمتكلم، وأمّا إذا فرض وجود قرينة ـ من قبيل اذهب إلى البحر واستمع إلى حديثه ـ فيحمل على المعنى المجازي، لاقتضاء النظام العام للغة لذلك.

القرينة المتصلة والمنفصلة

عرفنا أنّ الكلام إذا كان ظاهراً في معنى فيلزم الأخذ به ويكون حجة فيه ما لم توجد قرينة صالحة للصرف عنه.

والقرينة تارة تكون متصلة بنفس الكلام، وأُخرى منفصلة، وفي كلتا الحالتين يقدّم ظهور القرينة ويحكم بنظمها، لاقتضاء اللغة بنظمها العام لذلك.

الأول: الدليل الشرعي

١ ـ الدليل الشرعي اللفظي

ج ـ إثبات الصدور

عرفنا أنّ الدليل الشرعي لا يكفي لإثبات وجوب العمل به ثبوت دلالته وحجيتها، بل لا بدَّ من إثبات صدوره، ولكن كيف يمكن ذلك؟ يمكن بالطرق الأربع التالية:

الأول: التواتر.

وهو يثبت الصدور بنحو اليقين، لأنّ كل واحد من الأخبار المتعددة يشكّل قرينة احتمالية في صالح الصدور، وبتراكم القرائن يحصل اليقين بالصدور.

الثاني: الإجماع والشهرة.

والفارق بينهما، أنّ الإجماع يعني اتفاق جميع الفقهاء على حكم شرعي، والشهرة تعني اتفاق الأغلب.

والإجماع قد يكون وسيلة قطعية لإثبات وجود دليل شرعي معتبر استند إليه الفقهاء يصلح لإثبات الحكم الشرعي المجمع عليه، بتقريب أن

فتوى الفقيه الواحد قرينة احتمالية على ذلك، وبتراكم القرائن يحصل الجزم بذلك.

وهكذا الكلام في الشهرة فإنّ اتفاق غالب الفقهاء قد يوجب حصول اليقين بالبيان المتقدم.

والضابط العام، أنّ الإجماع والشهرة إذا أوجبا العلم بثبوت الدليل المعتبر فهو، وأما إذا أفاد الظن فلا حجية لهما، لأنّ الأصل عدم حجية الظن كما تقدّم إلاّ ما ثبتت حجيته، وحيث إنّ الظن الحاصل من الإجماع والشهرة لا دليل على حجيته شرعاً فلا يكونان حجة.

الثالث: سيرة المتشرعة.

ووجه إثبات الصدور بها، أنّ متشرعة عصر المعصوم عليه السلام إذا جرت سيرتهم على أداء الظهر يوم الجمعة بدل الجمعة ـ مثلاً ـ فذلك يوجب القطع بالدليل المعتبر على عدم وجوب الجمعة، فإنّ سيرة كل شخص بانفراده وإن كان يحتمل فيها الخطأ أو الغفلة والتسامح، إلاّ أنّها تشكل قيمة احتمالية لوصول ذلك من المعصوم عليه السلام، وبتجميع تلك القرائن قد يحصل اليقين فتكون حجة، وأما إذا لم يحصل اليقين بذلك فلا تكون حجة.

هذه طرق ثلاث لإثبات الصدور من خلال ضمِّ حساب الاحتمال.

الرابع: خبر الواحد.

وهو مصطلح أصولي يقصد به كل خبر ليس بمتواتر، أي لا يفيد العلم، فيعمُّ ما إذا تعدد المخبر من دون حصول العلم.

وحكمه، أنّ المخبر إذا كان ثقة فهو حجة شرعاً لا عقلاً ـ إذ لا جزم بالصدور ـ لدلالة بعض الأدلة الشرعية على ذلك، نذكر منها:

بعض الأدلة على حجية خبر الثقة

آية النبأ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾[1] فإنّه يستفاد بالمنطوق من أداة الشرط إناطة وجوب التبيّن بمجيء الفاسق بالنبأ، وبالمفهوم عدم وجوب التبيّن عند تحقق النبأ من قِبل غير الفاسق، وحيث إنّ عدم وجوب التبيّن يفهم منه عرفاً الحجية فيثبت المطلوب.

ومما يدل على الحجية أيضاً سيرة المتشرعة من أصحاب الأئمة عليهم السلام على العمل بأخبار الثقات، وحيث إنّ سيرتهم هذه متلقاة من المعصوم عليه السلام ـ وإلاّ لم تكن سيرة متشرعيّة ـ فيثبت وصولها بنحو اليقين من المعصوم عليه السلام بحساب الاحتمال بالبيان المتقدّم.

ومما يدل على الحجية أيضاً سيرة العقلاء من أصحاب الأئمة عليهم السلام، أي بما هم عقلاء بقطع النظر عن وصف كونهم متشرّعة، فإنّ سيرتهم هذه حيث كانت بمرأى ومسمع من المعصوم عليه السلام وهو لم يردع عنها، فيدل ذلك على إمضائها[2].

---

(١) سورة الحجرات، الآية: ٦.

(٢) ويأتي في البحث الآتي إن شاء الله تعالى بيان الفارق بين السيرتين بشكل أوضح.

الأول: الدليل الشرعي

٢ ـ الدليل الشرعي غير اللفظي

يقصد من الدليل الشرعي غير اللفظي فعل المعصوم عليه السلام وتقريره.

إنّ المعصوم عليه السلام إذا أتى بفعل دلّ على جوازه، وإذا تركه دلّ ذلك على عدم وجوبه، وإذا أوقعه بنحو الطاعة لله سبحانه دلّ ذلك على مطلوبيته.

وكيف نثبت صدور هذه الأنحاء من التصرف من المعصوم عليه السلام؟ إنّه يثبت بنفس الطرق المتقدمة التي نثبت بها صدور الدليل الشرعي اللفظي.

وأمّا التقرير فيقصد منه سكوت المعصوم عليه السلام عن تصرف يواجهه، وهو يدل على الإمضاء والشرعية، وإلاّ كان عليه أن يردع عنه.

والتصرف تارة يكون شخصياً في واقعة معينة، كما إذا توضأ إنسان منكوساً أمام الإمام عليه السلام وسكت، وأُخرى يكون نوعياً، كانعقاد سيرة العقلاء على العمل بظهور الكلام أو بخبر الثقة.

وينبغي الالتفات إلى أنّ سيرة العقلاء تختلف عن سيرة المتشرعة، فإنّ العقلاء إذا جرت سيرتهم على فعل وكان ذلك منهم بما هم ملتزمون بضوابط الشرع فهي سيرة متشرّعة، وإذا جرت بقطع النظر عن ذلك فهي سيرة عقلاء.

ويترتب على الفرق المذكور أمر مهم، وهو أنّ سيرة العقلاء ليست لها قيمة ولا تكون دليلاً إلاّ إذا ثبت إمضاؤها من قِبل المعصوم عليه السلام ولو من خلال عدم الردع، وهذا بخلافه في سيرة المتشرعة، فإنّ نفس افتراض كونهم متقيدين بضوابط الشرع يكفي لإثبات حجيتها، بلا حاجة إلى الاستعانة بفكرة الإمضاء من خلال عدم الردع.

الثاني: الدليل العقلي

أنحاء العلاقة العقلية

إذا كان لدينا شيئان في عالم الخارج وطلبنا من العقل تحديد العلاقة بينهما، فقد يدرك أنّها:

علاقة التضاد، كما في السواد والبياض مثلاً.

أو علاقة التلازم، كما في وجود السبب والمسبب.

أو علاقة التقدّم والتأخر في عالم الرتبة، كما في السبب والمسبب أيضاً، فإنّهما في عالم الخارج وإن كانا متلازمين ويوجدان في لحظة واحدة، إلاّ أنّه بلحاظ الرتبة يكون وجود السبب متقدماً على وجود المسبب، ولذا نقول ـ عند أخذ المفتاح ـ حرّكت يدي فتحرك المفتاح، فالفاء تدل على التأخر الرتبي رغم أنّهما في عالم الوجود الخارجي مقترنان.

هذه أنحاء ثلاثة عقلية للعلاقة، ولكن ماذا نستفيد منها؟ نستفيد منها في اكتشاف وجود الشيء أو عدمه، فمثلاً:

إذا عرفنا أنّ الجسم متصف بالبياض فنحكم بأنّه إذن ليس بمتصف بالسواد، وذلك لأجل علاقة التضاد بين الوصفين.

وإذا عرفنا أنّ السبب موجود في الخارج فيدرك العقل وجود المسبب أيضاً لأجل التلازم.

وإذا عرفنا أنّ حركة المفتاح مثلاً متأخرة عن حركة اليد في عالم الرتبة، فيدرك العقل استحالة أن تكون حركة المفتاح متقدمة أيضاً في عالم الرتبة على حركة اليد، لاستحالة كون الشيء الواحد متقدماً ومتأخراً معاً ولو في عالم الرتبة.

وهذه الأنحاء الثلاثة للعلاقة بين الأشياء بلحاظ عالم الخارج يمكن تسريتها إلى باب الأحكام أيضاً، ونستفيد منها وجود الحكم أو عدمه، فإذا كان الشيء متصفاً بالحرمة مثلاً فنكشف عدم اتصافه بالوجوب طبقاً لعلاقة التضاد.

ويصطلح على وجود الأشياء في الخارج باسم عالم التكوين، وعلى وجود الأحكام في عالمها الخاص باسم عالم التشريع.

وعلى هذا الأساس يصحُّ أن نعبّر هكذا: إن العقل كما يدرك وجود الشيء أو عدمه في عالم التكوين من خلال العلاقات، يمكن أن يدرك وجود الحكم أو عدمه في عالم التشريع من خلال تلك العلاقات أيضاً.

ووظيفة الأصولي ليست دراسة تلك العلاقات بلحاظ عالم التكوين، بل دراستها بلحاظ عالم الأحكام والتشريع، فإنّ العلائق المذكورة صالحة لأن تكون عناصر مشتركة في عملية الاستنباط.

ونذكر فيما يلي نماذج من تلك العلائق.

تقسيم البحث

والمهم ـ كما قلنا ـ بحث العلاقة في باب الأحكام، وهي على أنحاء

خمسة فهي قد تكون:

مرّةً بين حكم وحكم آخر.

وثانية بين الحكم وموضوعه.

وثالثة بين الحكم ومتعلقه.

ورابعة بين الحكم ومقدماته.

وخامسة داخل الحكم الواحد.

وفيما يلي نوضح هذه العلائق بذكر بعض المصاديق لها.

العلاقة بين الأحكام

علاقة التضاد بين الوجوب والحرمة

من الواضح أنّ المكلّف يمكن أن يأتي بفعلين في وقت واحد يكون أحدهما واجباً والآخر حراماً ـ كشرب الماء النجس ودفع الزكاة إلى الفقير في وقت واحد ـ فيكون مطيعاً بلحاظ هذا وعاصياً بلحاظ ذاك.

كما أنّ من الواضح أيضاً أنّ الفعل الواحد لا يمكن أن يتصف بالوجوب والحرمة معاً لأجل التضاد بينهما، فشرب الماء النجس مثلاً لا يمكن أن يكون في وقت واحد واجباً وحراماً معاً.

والأمر في هاتين الحالتين واضح.

ولكن هناك حالة ثالثة وقعت محل البحث بين الأصوليين، وهي أن الشيء إذا كان واحداً من حيث وجوده، ولكنه يشتمل على وصفين وعنوانين، فهل يمكن ثبوت حكمين مختلفين له، أحدهما بلحاظ هذا الوصف، وثانيهما بلحاظ الوصف الآخر؟

ومثاله الوضوء بالماء المغصوب، فإنّه واحد وجوداً، ولكنه متصف بوصفين: وصف الوضوء ووصف الغصب، فهناك إذن عنوانان له رغم أنّه من حيث الوجود واحد بالذات.

وللأصوليين رأيان في هذا المجال:

أحدهما: جواز اتصافه بالوجوب من حيث عنوان الوضوء، وبالحرمة من حيث عنوان الغصب، ولا محذور في ذلك بعد تعدد العنوان.

وثانيهما: عدم كفاية تعدد العنوان لثبوت حكمين له بعد كون الوجود واحداً.

وهكذا أخذ الأصوليون يبحثون: أنّ المدار هو على تعدد الوجود أو على تعدد العنوان.

فقد يقال: إنّ الأحكام ـ باعتبار أنّها شيء يقوم في نفس الحاكم ـ لا تتعلق بالوجود الخارجي، بل بالعنوان والصورة الذهنية، فيكفي إذن تعدد العنوان في ثبوت الحكمين، ويصطلح عليه بالقول بجواز اجتماع الأمر والنهي.

وقد يقال: إنّ الأحكام وإن كانت تتعلق بالصور الذهنية ولكن لا بما هي صور ذهنية ـ فإنّ غرض المولى لا يتعلق بالصور الذهنية بما هي وجود ذهني ـ بل بما هي مرآة للخارج، وحيث إنّه واحد حسب الفرض فلا يمكن ثبوت كلا الحكمين رغم تعدد العنوان والصورة.

وعلى هذا الأساس يصح أن نقول: إنّ تعدد العنوان تارة يكشف عن تعدد الوجود الخارجي فيجوز ثبوت كلا الحكمين، وأُخرى يكشف عن التعدد في عالم الذهن فقط فلا يجوز.

هل تستلزم الحرمة البطلان

من الواضح أنّ صحة العقد تعني ترتّب الأثر المقصود عليه، وفساده يعني عدم ترتّب ذلك.

كما أنّ من الواضح أيضاً عدم إمكان اتصاف العقد الواحد بالصحة والفساد معاً في آن واحد.

والسؤال: هل يمكن أن يكون العقد صحيحاً وحراماً في وقت واحد؟ نعم، لعدم التلازم بين الحرمة والفساد، فإنّ التحريم يعني المنع والمبغوضية، والصحة تعني أنّ الشخص إذا خالف المنع وعصى ترتّب الأثر، أعني النقل والانتقال مثلاً، ومعلوم أنّه لا منافاة بين أن يكون إيجاد المكلف للعقد مبغوضاً ولكن في نفس الوقت يترتّب عليه الأثر حالة صدوره، كما في الظهار مثلاً، فإنّه محرّم شرعاً ولكن لو وقع ترتّب عليه الأثر.

وفي حياتنا الاعتيادية قد تبغض زيارة شخص لك، ولكن إذا زارك ترى لزاماً عليك ترتيب الأثر على زيارته بالقيام بضيافته.

وعليه فالصحيح ـ خلافاً لبعض الأصوليين ـ أنّ النهي عن المعاملة لا يقتضي فسادها، بل يتلاءم مع صحّتها، خلافاً للنهي عن العبادة فإنّه يقتضي فسادها، لأنّه يكشف عن مبغوضيتها، ولا يمكن التقرب بالمبغوض.

وعليه ينبغي التفصيل بين النهي المتعلّق بالمعاملة فلا يقتضي فسادها، وبين المتعلّق بالعبادة فيقتضي ذلك.

علاقة الحكم بموضوعه

الجعل والفعلية

لكل حكم شرعي مرحلتان: مرحلة الجعل ومرحلة الفعلية، فمثلاً قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[١] يدلّ على أنّ الحج من الواجبات في الإسلام على المستطيع، وهو ثابت سواء فرض وجود شخص مستطيع بالفعل أم لا.

ويصطلح على هذا النحو من الثبوت بالجعل أو التشريع.

وإذا دققنا أكثر وجدنا أنّ هذا الوجوب لا يكون ثابتاً في حقّ هذا المكلف بخصوصه أو ذاك بخصوصه، إلاّ إذا فرض اتصافه بالفعل بالاستطاعة، فإذا اتّصف بها بالفعل صَحَّ أن نقول: هذا وجب عليه الحج أو ذاك وجب عليه الحج.

ويصطلح على هذا النحو الثاني من ثبوت الحكم بالمجعول أو بالفعلية.

إذن: جعل الحكم يعني تشريعه من قِبل الله سبحانه، وفعلية الحكم تعني ثبوته فعلاً لهذا أو ذاك.

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ٩٧.

موضوع الحكم

موضوع الحكم مصطلح أصولي يقصد به مجموع الأشياء التي تتوقف عليها فعلية الحكم، فوجوب الحج مثلاً صُبَّ على عنوان المكلّف المستطيع، ولازم ذلك أنّ الوجوب لا يثبت في مورد إلاّ بعد أن يفترض في مرحلة أسبق تحقق العنوان المذكور بالفعل.

ومثال آخر: وجوب الصوم، فإنّه منصبٌّ على عنوان الحاضر الصحيح، وهذا العنوان هو موضوع الحكم، بمعنى أنّ فعلية الوجوب في حقِّ هذا المكلّف أو ذاك فرع ثبوت العنوان المذكور بالفعل في مرتبة أسبق.

إذن نستطيع أن نقول: إنّ العلاقة بين الحكم وموضوعه تشبه علاقة المسبّب بسببه، فكما أنّ المسبّب يتوقّف على سببه، كذلك الحكم بالنسبة إلى موضوعه، وهذا معنى ما يقال: «إنّ فعلية الحكم تتوقّف على فعلية موضوعه».

ويترتّب على هذه العلاقة أن يكون الحكم متأخراً رتبة عن موضوعه، كتأخر المسبّب عن سببه في الرتبة.

وهل يستفيد الأصولي شيئاً من هذه العلاقة؟ نعم، فإنه توجد في علم الأصول قضايا هي نتيجة هذه العلاقة وتصلح أن تكون عنصراً مشتركاً في عملية الاستنباط، من قبيل عدم إمكان أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم، فلا يمكن أن يقول الشارع مثلاً: يجب قصر الصلاة في حقِّ من يعلم بوجوب القصر، وذلك لمحذور الدور، فإنّ العلم بالحكم فرع ثبوته، فإذا كان ثبوته متوقفاً على العلم به لزم الدور.

علاقة الحكم بمتعلقه

عرفنا المقصود من مصطلح الموضوع، وأمّا المتعلّق فيراد به ما يحرّك الحكم نحو إيجاده أو نحو إعدامه، فوجوب الحج مثلاً يحرّك نحو إيجاد الحج، ولكنه لا يحرّك نحو تحقيق الاستطاعة أي لا يدعو إلى إيجادها، وإنّما هو يثبت على تقدير تحققها اتفاقاً.

إذن: ما يوجد بسبب الحكم هو عبارة عن المتعلق، وما يثبت الحكم عند تحققه هو الموضوع.

وعلى هذا الأساس: يستحيل أن يكون الحكم داعياً إلى إيجاد موضوعه ـ كما كان يدعو إلى إيجاد متعلّقه ـ لأنّه قبل وجود الموضوع لا وجود للحكم ليكون داعياً إلى إيجاده، وبعد وجود الموضوع لا يمكن أن يدعو إليه الحكم لأنّه من طلب الحاصل.

وبهذا نعرف معنى القاعدة الأصولية: «يستحيل أن يحرّك الحكم نحو موضوعه، وإنّما يحرّك نحو متعلّقه».

علاقة الحكم بمقدماته

المقدمات التي يتوقف عليها وجود الواجب على قسمين:

الأول: ما يتوقف عليها وجود الواجب من دون أن تؤخذ شرطاً في موضوعه، كالسفر بالنسبة إلى الحج مثلاً.

الثاني: ما يتوقف عليها وجود الواجب وتكون مأخوذة شرطاً في موضوعه، كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج مثلاً، فإنّه من دونها قد يوجد الحج كما في المتسكّع، ولكنه ليس هو حج الإسلام الواجب مرة في العمر.

ويترتّب على ما ذكر فارق وهو: أنّه في القسم الأول يكون الوجوب ثابتاً قبل تحقق المقدمة ـ إذ الفرض أنّها لم تؤخذ في موضوعه ـ وهو يحرّك نحو تحقيقها، بينما في القسم الثاني لا يكون الوجوب ثابتاً قبل تحقق المقدمة ـ لفرض أنّها قد أُخذت في موضوعه، وفعلية الحكم فرع فعلية موضوعه ـ وبالتالي لا يدعو إلى تحقيقها.

ويصطلح على القسم الأول بمقدمة الواجب أو بمقدمة الوجود، وعلى القسم الثاني بمقدمة الوجوب أو المقدمة الوجوبية.

والذي نريد التأكيد عليه هو: أنّه في القسم الثاني لا يجب على المكلف تحصيل المقدمة، لما أشرنا إليه سابقاً من أنّه قبل تحققها لا

تحقق للوجوب حتى يدعو إلى تحقيقها، وبعد تحققها يكون طلب تحصيلها طلباً للحاصل.

وإنّما الكلام في القسم الأول، وقد اتفق الجميع على لزوم تحصيلها عقلاً، لفرض أنّ الواجب لا يمكن أن يتحقق من دونها فيحرّك العقل نحو تحصيلها، ولكن هل هناك وجوب شرعي إضافة إلى الباعثية العقلية، أو ليس إلاّ الباعثية العقلية؟

هناك اتجاه يرى ثبوت الوجوب الشرعي، ويصطلح عليه بالوجوب الغيري أو المقدمي، في مقابل وجوب ذي المقدمة الذي يصطلح عليه بالوجوب النفسي، فالحج على هذا واجب نفسي، وقطع المسافة واجب غيري، وكلاهما واجبان شرعيان. وبناءً عليه تكون علاقة التلازم ثابتة، يعني كلّما وجب شيء شرعاً وجبت مقدماته شرعاً أيضاً.

والاتجاه الآخر ينكر الوجوب الشرعي للمقدمة ويقتصر على الباعثية العقلية، وهو الصحيح، لأنّ الوجوب المذكور لا موجب له، إذ الهدف منه ليس إلاّ تحصيل المقدمة، والمفروض أنّ العقل يحرّك نحو تحصيلها لتوقّف وجود الواجب عليها، ولا يوجد موجب آخر يصلح أن يكون هدفاً، وبناءً عليه يكون حكم الشارع بوجوب المقدمة لغواً، فيستحيل ثبوته فضلاً عن كونه ضروري الثبوت كما يدعيه القائلون بالوجوب الشرعي.

العلاقة داخل الحكم الواحد

الوجوب قد يتعلّق أحياناً بشيء واحد مركب من أجزاء كما في الصلاة، وهذا الوجوب رغم أنّه واحد من زاوية هو انحلالي من زاوية أخرى بعدد الأجزاء، إذ المركب ليس إلاّ عين الأجزاء، فكل جزء يتصف بالوجوب، فالتكبير واجب، والقراءة واجبة، وهكذا.

ويصطلح على ذلك الوجوب الواحد المتعلّق بالمركب الواحد بالوجوب النفسي الاستقلالي، كما يصطلح على الوجوبات الثابتة للأجزاء بالوجوبات النفسية الضمنية باعتبار أنّها وجوبات ضمن ذلك الواجب الواحد، وليست مستقلة عن وجوب سائر الأجزاء.

ولازم الضمنية: أنّه متى سقط بعض تلك الوجوبات الضمنية ـ بسبب تعذّر الجزء ـ يلزم سقوط ذلك الوجوب الواحد الاستقلالي، ومن ثم يلزم سقوط بقية الوجوبات الضمنية، فإذا تعذر غسل الوجه في باب الوضوء مثلاً، يلزم سقوط وجوب باقي الأجزاء للترابط الذي أشرنا إليه.

وبهذا يتضح الفارق بين ما إذا تعذّر صوم يوم واحد من شهر رمضان مثلاً فيبقى وجوب صوم باقي الأيام، وبين تعذر بعض أجزاء الوضوء فيسقط وجوب الباقي.

والفارق: أن الوجوبات هناك متعددة بعدد الأيام، وهي استقلالية،

فلا يلزم من سقوط بعضها سقوط الباقي، بخلاف وجوبات الأجزاء فإنّها ضمنية، فيلزم من سقوط بعضها سقوط الباقي، فإنّ ذلك هو لازم الضمنية.

إن قلت: إنّ الأخرس حيث تتعذر عليه القراءة في الصلاة فيسقط وجوبها الضمني بلا إشكال، ولكن وجوب بقية الأجزاء لا يسقط، بل يلزم الإتيان بها بدونها، وأليس هذا تفكيكاً في سقوط الوجوبات الضمنية؟

قلت: إنّه في باب الصلاة يوجد منذ البداية وجوبان، أحدهما متعلّق بالصلاة مع القراءة في حق الإنسان الصحيح، وثانيهما متعلق بالصلاة بدون القراءة في حق الأخرس، وعليه فالأخرس لا يلزم في حقه تفكيك الوجوبات الضمنية في مقام السقوط، بل ثبوت وجوب آخر في حقه منذ البداية.

النوع الثاني: الأصول العملية

تمهيد

عرفنا فيما سبق أنّ الفقيه عندما يريد استنباط حكم في مورد معين ـ كالتدخين مثلاً ـ يمرُّ بمرحلتين؛ ففي المرحلة الأولى يلاحظ هل يوجد دليل يشخّص له الحكم الشرعي من آية أو رواية أو. . . ويصطلح على مثله بالدليل المحرز، فإن كان فهو، وإلاّ فلا بدَّ من تشخيص الوظيفة العملية من احتياط أو براءة تجاه ذلك الحكم الشرعي المجهول، ويصطلح على مثله بالأصل العملي.

وكلامنا فيما سبق كان عن الدليل المحرز، ومن الآن نريد التحدث عن الأصل العملي.

والكلام تارة يقع في الأصل الأولي في مورد الشك، وأُخرى في الأصل الثانوي في مورد الشك، وثالثة في الأصل في مورد العلم الإجمالي، ورابعة في الاستصحاب.

١ ـ الأصل الأولي في مورد الشك

يوجد كلام بين الأصوليين في أنّه لو قطعنا النظر عن أي نص شرعي يحدّد الوظيفة في مورد الشك فالعقل يحكم بماذا؟ هل يحكم بالبراءة أو

بالاحتياط؟ ويصطلح على الحكم المذكور للعقل بالأصل الأولي في مورد الشك، فإذا فرض أنّه حكم بالاحتياط مثلاً فلهم بحث آخر، وهو أنّه لو رجعنا إلى النصوص الشرعية فهل هي تقضي بالبراءة على خلاف الحكم الأولي للعقل، أو أنّها تقضي بالاحتياط أيضاً، ويصطلح على هذا البحث الثاني بالأصل الثانوي في مورد الشك.

إذن الكلام يقعُ تارة فيما يقتضيه الأصل الأولي العقلي، وأُخرى فيما يقتضيه الأصل الثانوي الشرعي.

ونحن الآن نتحدث عن الأصل الأولي، ثم بعد ذلك فيما يقتضيه الأصل الثانوي.

وفي تحديد ما يقتضيه الأصل الأولي يوجد اتجاهان:

الأول: وهو المشهور، يعتقد بأنّ العقل يقضي بالبراءة، فإنّ التكليف إذا لم يكن معلوماً ولم يقم عليه البيان الشرعي فالعقاب على مخالفته عقاب بلا بيان، وهو قبيح بحكم العقل.

ويستشهد أصحاب هذا الاتجاه بسيرة العقلاء أيضاً، فإنّها قاضية بأنّ المولى يقبح منه في الأوساط العقلائية عقاب عبده على تكليف لا يعلم به.

إذن الأصل الأولي العقلي لدى أصحاب هذا الاتجاه هو البراءة العقلية، أو بالعبارة الأُخرى قبح العقاب بلا بيان.

الثاني: ما نختاره، وهو لزوم الاحتياط بترك الشيء الذي تحتمل حرمته، وفعل الشيء الذي يحتمل وجوبه.

ومستندنا في ذلك: أنّ الله سبحانه تجب إطاعته جزماً في أحكامه، ولكن لماذا تجب إطاعته؟ إنّه لا يمكن أن يكون قوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ

﴿ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ﴾[1] هو المستند، إذ ننقل الكلام إلى الحكم المذكور أيضاً ونقول: لماذا تجب إطاعته؟

إنّ المستند لا يمكن أن يكون إلاّ حكم العقل بذلك، فهو يحكم بنحو الضرورة بوجوب إطاعته سبحانه، لأنّه خالقنا والمنعم علينا.

وإذا رجعنا إلى العقل للتعرّف على حدود الحق المذكور، يعني هل هو ضيّق يختص بالتكاليف المعلومة فقط، أو أنّه وسيع يشمل التكاليف المحتملة أيضاً، وجدناه يقضي بنحو الضرورة بالسعة للتكاليف المحتملة أيضاً.

إذن العقل هو القاضي بالضرورة بوجوب إطاعة الله سبحانه في أحكامه، وهو القاضي بالضرورة أيضاً بسعة الحقّ المذكور للتكاليف المحتملة أيضاً.

وهذا معناه أن الأصل الأولي لدى العقل هو لزوم الاحتياط ما لم يدل دليل شرعي على البراءة، لأنّه إنّما يحكم بذلك تحفّظاً على حقّ الشارع، فإذا تنازل الشارع نفسُه عن حقه وحكم بالبراءة فلا يبقى مصرّاً على حكمه.

ويمكن أن نصطلح على اتجاهنا هذا بمسلك منجزية الاحتمال.

وفي مقام مناقشة أصحاب الاتجاه الأول نقول لهم: إنّ عليكم بعد اعترافكم بوجوب إطاعة الله سبحانه في أحكامه الرجوع إلى مستند هذا الحكم، وليس هو كما عرفنا إلاّ العقل، وهو يقضي بالسعة كما أوضحنا.

والاستشهاد بالأعراف العقلائية شيء مرفوض، فإنّ غاية ما يثبت بذلك أنّ العقلاء تبانوا فيما بينهم بلحاظ أحكامهم العرفية على عدم

---

(١) سورة النساء، الآية: ٥٩.

عقاب غير العالم، لا أنّ الأمر كذلك في أحكام الله سبحانه أيضاً، ولا محذور في التفكيك بين الحقين، والالتزام بأنّ أحدهما أوسع من الآخر.

٢ ـ الأصل الثانوي في موارد الشك

إنّ ما ذكرناه من منجزية الاحتمال هو مقتضى الأصل الأولي، ولكن مقتضى الأصل الثانوي المستفاد من الأدلة الشرعية هو البراءة.

ومن جملة ما يمكن التمسك به لإثبات ذلك قوله تعالى ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[1]، فإنّ ذكر الرسول ليس إلاّ من باب أنّه مثال للدليل، فيدل آنذاك على عدم العقاب عند عدم الدليل.

كما يمكن التمسك بالنبوي قال رسول الله ﷺ:

رفع عن أُمتي تسعة أشياء: الخطأ، والنسيان، وما أُكرهوا عليه، وما لا يعلمون[2].

وهل البراءة الشرعية تعمُّ مورد احتمال الحرمة ـ الذي يصطلح عليه بالشبهة التحريمية ـ ومورد احتمال الوجوب ـ الذي يصطلح عليه بالشبهة الوجوبية ـ أو يختص بأحدهما؟ المناسب التعميم، لإطلاق ما تقدّم.

وأيضاً هل البراءة الشرعية تعمُّ الشبهة الحكمية والموضوعية معاً، أو خصوص إحداهما؟ المناسب التعميم أيضاً لنفس ما تقدَّم.

ويقصد من الشبهة الحكمية ما إذا كان الشك في أصل الجعل والتشريع، كالشك في حرمة التدخين مثلاً.

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ١٥.

(٢) وسائل الشيعة، ج١٥، ص٣٦٩، أبواب جهاد النفس، ب٥٦، ح١.

ويقصد من الشبهة الموضوعية ما إذا كان أصل الجعل معلوماً، وكان الشك في تحقق موضوعه، أو بالأحرى كان الشك في المجعول، كمن شكَّ في وجوب الحج عليه من جهة الشك في ثبوت الاستطاعة في حقّه.

٣ ـ الأصل في مورد العلم الإجمالي

إذا كان لدينا إناءان مثلاً فهناك حالات ثلاث:

فتارة نعلم أنّ الأول منهما نجس جزماً.

وأُخرى نعلم أنّ أحدهما من دون تعيين نجس جزماً.

وثالثة نشك في ثبوت النجاسة من الأساس، أي نحتمل أنّهما معاً طاهران.

ويطلق على الأولى اسم العلم التفصيلي، لأنّه يعلم أنّ الإناء الأول هو النجس من دون غموض وتردد.

وعلى الثانية اسم العلم الإجمالي، لأنّه يوجد فيها وضوح مقرون بإجمال وخفاء، والوضوح هو من ناحية أنّ أحدهما نجس جزماً، والخفاء هو من ناحية التردد في أنّ ذلك الإناء النجس هو هذا أو ذاك.

وتسمى النجاسة المحتملة لهذا الطرف والنجاسة المحتملة لذاك الطرف باسم طرفي العلم الإجمالي، لأنّه يجزم من دون تعيين بثبوت إحداهما.

ولعلّ صحّة التعبير بكلمة «إمّا وإمّا» هي الضابط العام لمورد العلم الإجمالي، فكلّما صحَّ التعبير المذكور كشف ذلك عن تحقق العلم الإجمالي، وحينما نقول: النجس إمّا هذا وإمّا ذاك فالتعبير بكلمة «النجس» إشارة إلى عنصر الوضوح، والتعبير بكلمة «إمّا وإمّا» إشارة إلى عنصر الخفاء والتردد.

ويطلق على الحالة الثالثة اسم الشك البَدْوي أو الابتدائي، تمييزاً له

عن الشك في مورد العلم الإجمالي، فإنّ الشك في مورد العلم الإجمالي يوجد مقترناً بالعلم وليس شكاً ابتدائياً، بينما في الحالة الثالثة يوجد ابتداء بلا اقتران بالعلم.

ثم إنّ هذه الحالات الثلاث في مثال الإناءين يمكن نقلها إلى موارد أخرى كالصلاة مثلاً، فإنّه:

يوجد لدينا علم بوجوب صلاة الصبح مثلاً، وهذا هو العلم التفصيلي.

ولدينا يوم الجمعة علم بوجوب صلاة الظهر أو صلاة الجمعة، وهذا هو العلم الإجمالي.

ولدينا شك في وجوب صلاة العيد، وهذا شك بَدْوي غير مقرون بالعلم الإجمالي.

والشك في هذه الأمثلة الثلاثة شك في شبهة حكمية، بينما الشك في الأمثلة السابقة للإناء شك في شبهة موضوعية.

ونحن فيما سبق كنّا نتحدث عن حالة الشك البَدْوي، وعرفنا أنّ الأصل الثانوي يقتضي البراءة، والآن نريد التحدث عن حالة العلم الإجمالي.

مقدار منجزية العلم الإجمالي

عرفنا أنّ العلم الإجمالي مركّب من علم بلحاظ الجامع وشك بعدد الأطراف.

والسؤال: ما هو مقدار منجزية العلم الإجمالي؟

والجواب:

أمّا بلحاظ العلم بالجامع ـ أي العلم بوجوب أحد الشيئين ـ فالتنجيز ثابت بنظر العقل، فهو يحكم بعدم جواز ترك الطرفين، فإنّ العلم حجة

بنظره. ولكن هل يمكن للشرع أن يحكم على خلاف العقل فيرخّص في ترك الطرفين، كما كان يجوّز ذلك في الشك البَدْوي؟

المعروف استحالة ذلك، فلا يمكن للشرع الترخيص في تطبيق البراءة على هذا الطرف والترخيص في تطبيقها على ذاك، فإنّه ترخيص في المعصية.

هذا بلحاظ العلم بالجامع.

وأمّا بلحاظ كل طرف بانفراده فقد يقال: إنّ التكليف حيث إنّه مشكوك ولا علم بلحاظه، فيمكن لدليل البراءة شموله والترخيص في تركه كما في كل شك بدوي.

وأشكل على ذلك بأنّ دليل البراءة إذا أُريد تطبيقه، فإمّا أن يطبّق على أحدهما دون الآخر، وهو ترجيح بلا مرجح، أو على كليهما، وهو خلف فرض العلم بوجوب أحدهما، أو بالأحرى خلف فرض ما تقدّم من كونه ترخيصاً في المعصية. وعلى هذا الأساس يبقى كل طرف بانفراده تحت الأصل الأولي في مورد الشك ـ أعني منجزية الاحتمال ـ بعد عدم إمكان تطبيق الأصل الثانوي، أعني البراءة الشرعية.

كما أنّه بهذا نعرف الفرق بين الشك البَدْوي والشك المقرون بالعلم الإجمالي، ففي الشك البَدْوي يمكن ترك الأصل الأولي والمصير إلى الأصل الثانوي، بخلافه في الشك المقرون بالعلم الإجمالي فإنّه لا يمكن فيه ذلك.

ونتيجة هذا كلّه باختصار:

إنّ الواجب عقلاً في مورد العلم الإجمالي الإتيان بكلا الطرفين، فإنّ كل واحد منهما داخل في الأصل الأولي.

ويصطلح على الإتيان بكلا الطرفين بالموافقة القطعية، لأنّه بذلك

يقطع المكلّف بفراغ ذمته، وعلى تركهما معاً اسم المخالفة القطعية، وعلى الإتيان بأحدهما اسم الموافقة الاحتمالية أو المخالفة الاحتمالية، فإنّ المكلّف كما يحتمل أنّه قد وافق يحتمل أنّه قد خالف.

انحلال العلم الإجمالي

إذا علمتَ بنجاسة أحد إناءين، ثم علمتَ بأنّ الإناء الأول نجس جزماً، فسوف يزول العلم الإجمالي وينحل إلى علم تفصيلي بنجاسة هذا الإناء وشك بدوي في نجاسة الآخر، ومن هنا لا تستطيع أن تقول: إمّا هذا نجس أو ذاك، بل تقول: هذا نجس جزماً، وذاك نشك في نجاسته.

وعلى هذا الأساس يجب ترك الإناء الأول بمقتضى حجية العلم التفصيلي، بخلاف الإناء الآخر، فإنّه يجري فيه أصل الطهارة أو البراءة بلا معارض فيجوز ارتكابه.

موارد التردد

عرفنا أنّ المناسب في مورد الشك البَدْوي تطبيق البراءة، وفي مورد العلم الإجمالي تطبيق الاحتياط، ولكن قد يحصل تردد أحياناً في كون المورد من هذا أو من ذاك، كما في الصلاة إذا شُكَّ في كون جلسة الاستراحة واجبة أيضاً بحيث تصير الأجزاء عشرة، أو ليست واجبة فتصير تسعة، فهل في مثله يجب الاحتياط بالإتيان بالعشرة أو يكتفى بالتسعة؟

وفي هذا المجال اتجاهان:

أحدهما: يرى وجوب الاحتياط، لعلم المكلّف إجمالاً بأنّ الشارع أوجب عليه إمّا المركب من عشرة، أو المركب من تسعة.

وثانيهما: يرى انحلال العلم الإجمالي ـ إلى علم تفصيلي بوجوب

التسعة وشك بدوي في وجوب الزائد فتجري البراءة عنه ـ ولذا لا يصحُّ التعبير بكلمة «إمّا وإمّا»، فلا تقول: نعلم إمّا بوجوب التسعة، وإمّا بوجوب العشرة، إذ التسعة نعلم بوجوبها جزماً.

والصحيح هو هذا الاتجاه الثاني.

٤ ـ الاستصحاب

عرفنا أنّ أصل البراءة يجري في مورد الشك البَدْوي، وأصل الاحتياط في مورد العلم الإجمالي.

وهناك أصل ثالث يعرف بالاستصحاب، ويراد منه حكم الشارع بالعمل على طبق الحالة السابقة المتيقنة إذا شُك في بقائها.

ومثاله: الماء الطاهر إذا لاقاه شيء متنجس، ونفترض أنّا نشكُّ في تنجس الماء بملاقاة المتنجس، فإنّه يحكم ببقاء الطهارة، وكصلاة الجمعة إذا شُكَّ في وجوبها زمن الغيبة، فإنّه يحكم ببقائه.

والمقصود من العمل على طبق الحالة السابقة ترتيب آثار الطهارة على الماء والتعامل معه معاملة الطاهر، وترتيب آثار الوجوب والتعامل حالة الشك معاملة الوجوب المتيقن.

ومدرك الأصل المذكور قوله عليه السلام في صحيحة زرارة الواردة في من كان متوضِّئاً وشكّ في عروض النوم له «ولا تنقض اليقين أبداً بالشك»[١].

ومن هنا نعرف أن حالة الشك البدوي يجري فيها أصل البراءة إذا لم تكن هناك حالة سابقة متيقنة، وإلاّ جرى استصحابها.

---

(١) وسائل الشيعة، ج١، ص٢٤٥، أبواب نواقض الوضوء، ب١، ح١.

الاستصحاب الحكمي والموضوعي

عرفنا أنّ الحالة السابقة المتيقنة شرط أساسي في جريان الاستصحاب، ولكن تلك الحالة تارة تكون حكماً شرعياً، وأُخرى موضوعاً له.

مثال الأول: استصحاب طهارة الماء في المثال السابق، فإنّه نعلم بثبوت جعل الشارع وتشريعه الطهارة للماء، ولكن نشك في حدود ذلك الجعل وشموله لحالة ملاقاته للمتنجس.

ومثال الثاني: عدالة إمام الجماعة إذا شُكَّ في بقائها، أو نجاسة الثوب إذا شُكَّ في بقائها، فإنّ العدالة موضوع للحكم بجواز الائتمام، والنجاسة موضوع للحكم بعدم صحة الصلاة.

ويصطلح على الاستصحاب في الحالة الأولى بالاستصحاب الحكمي، وفي الحالة الثانية بالاستصحاب الموضوعي، ووجه التسمية واضح.

وهناك من يرى ثبوت الحجية للاستصحاب الموضوعي فقط دون الحكمي.

وفي مناقشته نقول: إنّ صحيحة زرارة المتقدمة وإن كان موردها خصوص الاستصحاب الموضوعي ـ فإنّ النوم موضوع لحكم الشرع بانتقاض الوضوء ـ إلاّ أنّ العبرة ليست بالمورد، بل بإطلاق القاعدة الكلّية التي ذكرها الإمام عليه السلام في مقام الجواب، وهذا معنى ما يقال من أنّ المورد لا يخصّص عموم الوارد.

وعليه يلزم على مدعي الاختصاص إبراز المقيّد.

الاستصحاب في المقتضي والرافع

والشك في البقاء هو الشرط الأساسي الآخر في جريان الاستصحاب، ولكن للشك حالتين، إذ تارة يجزم بكون الشيء السابق ذا صلاحية للبقاء في

فترة طويلة ولكن يشك في طروء الرافع له، وأُخرى يشك في أصل قابليته في حدِّ نفسه للبقاء لفترة طويلة بقطع النظر عن طروء الرافع.

مثال الأول: طهارة الماء، فإنّ لها قابلية البقاء إلى أعوام ما دام لم يطرأ الرافع لها، أعني ملاقاة النجس أو المتنجس له.

ومثال الثاني: خيار الغبن، فإنّه من البداية يشك في صلاحيته للبقاء لفترة طويلة، أعني لفترة علم المغبون بالغبن وعدم إسراعه إلى إعمال الخيار، وليس ذلك من جهة احتمال طروء الرافع، أعني الإسقاط أو التصرف أو حدوث عيب جديد أو ما شاكل ذلك.

ويصطلح على الحالة الأولى بالشك في الرافع، وعلى الحالة الثانية بالشك في المقتضي، ووجه التسمية واضح.

وهناك رأي يقول باختصاص الحجية بالاستصحاب حالة الشك في الرافع فقط.

والصحيح هو العموم، تمسكاً بإطلاق الصحيحة المتقدمة.

وحدة الموضوع

اتفقت الكلمة على أنّ شرط جريان الاستصحاب وحدة موضوعه. ويقصدون بذلك أنّ المشكوك يلزم أن يكون نفس المتيقن لا مغايراً له، فإذا كان لدينا ماء نجس وتحوّل إلى بخار وشككنا في نجاسته، فلا يمكن إثباتها بالاستصحاب، لأنّ ما كنّا على يقين من نجاسته هو الماء، بينما الذي نشك في نجاسته فعلاً هو البخار، وأحدهما غير الآخر، فليس مصبُّ اليقين والشك واحداً.

تعارض الأدلة

بعد أن عرفنا وجود نحوين من الأدلة ـ الأدلّة المحرزة والأصول العملية ـ يقع الكلام الآن عن حالة وقوع التعارض بينهما، ولذلك صور ثلاث، إذ:

تارة يتحقق التعارض بين دليلين محرزين.

وأُخرى بين أصلين عمليين.

وثالثة بين دليل محرز وأصل عملي.

وعليه فالكلام يقع في نقاط ثلاث كما يلي:

١ ـ التعارض بين الأدلّة المحرزة

يقصد من التعارض بين دليلين محرزين التنافي بين مدلوليهما، وهو على أقسام:

ما يحصل بين دليلين شرعيين لفظيين.

ما يحصل بين دليل شرعي لفظي ودليل عقلي.

ما يحصل بين دليلين عقليين.

التعارض بين دليلين لفظيين

إذا تحقق تعارض بين دليلين لفظيين فهناك قواعد نذكر منها:

١ ـ أن يكون الدليلان قطعيين من حيث السند والدلالة، وتحقّق مثل هذا مستحيل في حدِّ نفسه، لأنّ وجود دليلين من هذا القبيل يعني تحقّق التناقض في حقّ المعصوم عليه السلام، وهو مستحيل.

٢ ـ أن يكون أحد الدليلين صريحاً في دلالته والآخر ظاهراً من قبيل: يجوز للصائم الارتماس، ولا ترتمس وأنت صائم، فإنّ الأول صريح في جواز الارتماس والثاني ظاهر في الحرمة، فيؤخذ بالصريح ويوجّه الظاهر بما يتلاءم معه، وذلك بحمله على الكراهة مثلاً، فإنّ الصريح لمّا كان يؤدي إلى العلم بالحكم الشرعي فيلزم تفسير الظاهر بما يناسبه.

٣ ـ إذا كان موضوع أحد الدليلين أخص من الآخر من قبيل: الربا حرام، والربا بين الوالد وولده مباح ـ قُدّم عليه، فإنّه لكونه أخص يعتبر قرينة على المقصود من الآخر، ولذا لو وصل أحدهما بالآخر زال ظهور العام في عمومه وحصل بينهما كمال التلاؤم.

وعليه ففي المثال المذكور يُقدّم الثاني ويكون مخصّصاً للأول بغير الربا بين الوالد وولده.

ثم إنّ عموم العام إذا كان ثابتاً بأداة العموم فتقديم الخاص يسمى تخصيصاً، وإذا كان بالإطلاق فتقديمه يسمى تقييداً.

وينبغي أن يكون واضحاً أنّ تقديم الخاص لا يسقط ظهور العام أو المطلق عن الحجية في غير مورده، فإنّه لا يجوز رفع اليد عن الحجة إلاّ بحجة أقوى، والمفروض أنّ الحجة الأقوى محدودة بدائرة الخاص.

٤ ـ إذا كان أحد الدليلين دالاً على ثبوت حكم لموضوع والآخر ينفي الحكم في حالة معينة بنفي الموضوع ـ من قبيل: يجب الحج على المستطيع، والمدين ليس بمستطيع ـ فيؤخذ بالثاني ويسمى بالحاكم، وذاك بالمحكوم.

ويمكن أن نسمي هذه القواعد التي تقتضي تقديم أحد الدليلين على الآخر بقواعد الجمع العرفي.

٥ ـ إذا لم يوجد في أحد الدليلين ما يكون قطعياً في دلالته ولا ما يصلح للقرينية أو الحكومة، فلا يجوز العمل بالدليلين لأنّهما بمستوى واحد، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر.

هذا كلّه في التعارض بين دليلين لفظيين.

حالات التعارض الأُخرى

وأمّا إذا تحقّق التعارض بين دليل لفظي وآخر من نوع آخر، أو بين دليلين من غير الأدلّة اللفظية، فهناك قواعد أيضاً نشير إليها كما يلي:

١ ـ إذا كان الدليل اللفظي قطعياً فلا يمكن أن يعارضه دليل عقلي قطعي، لأنّ لازمه تكذيب المعصوم عليه السلام، وهو مستحيل.

ومن هنا جاءت العبارة المعروفة: تستحيل المعارضة بين النصوص الشرعية والدليل العقلي القطعي. ويؤكّده ـ إضافةً إلى ما ذكرناه ـ الاستقراء، فإنّه لا يوجد في النصوص القطعية ما ينافي حكم العقل القطعي.

٢ ـ إذا تحققت المعارضة بين دليل لفظي وآخر ليس لفظياً ولا قطعياً قُدّم الدليل اللفظي لأنّه حجة، وأمّا الآخر فهو ما دام لا يؤدي إلى القطع فلا يكون حجة في حدِّ نفسه.

٣ ـ إذا لم يكن الدليل اللفظي صريحاً في دلالته وعارض دليلاً عقلياً قطعياً قُدّم الثاني لأنّه يؤدي إلى العلم بالحكم، بينما الأول يدل بالظهور، ومعلوم أنّ الظهور إنّما يكون حجة إذا لم يعلم ببطلانه، والمفروض أنّ ذاك يوجب العلم ببطلانه.

٤ ـ الأدلّة غير اللفظية إذا كانت قطعية فلا يمكن تحقق التعارض بينها، لأنّه يؤدي إلى التناقض. نعم إذا كان أحدهما قطعياً دون الآخر وتحقّق التعارض قدّم القطعي، لأنّ غيره ليس حجة في حدّ نفسه.

٢ ـ التعارض بين الأصول

وأمّا التعارض بين الأصول، فالحالة البارزة هي التعارض بين البراءة والاستصحاب، كما إذا شككنا في جواز الإفطار بعد سقوط القرص وقبل ذهاب الحمرة، فإنّ مقتضى الاستصحاب عدم الجواز، بينما مقتضى البراءة الجواز، حيث إنّه يشك في جواز الإفطار بنحو الشبهة البَدْوية غير المقرونة بالعلم الإجمالي، وعليه فأيهما المقدّم؟

والجواب: لا إشكال بين الأصوليين في تقديم الاستصحاب، وعُلّل بالحكومة، بمعنى أنّ البراءة قد أُخذ في موضوعها الشك بمعنى عدم العلم، والاستصحاب يثبت العلم ببقاء الحالة السابقة، ويفترض بقاء اليقين، فيرتفع بذلك موضوع البراءة ـ أعني الشك ـ ارتفاعاً تعبدياً، وهو معنى الحكومة.

٣ ـ التعارض بين النوعين

يلزم أن يكون واضحاً أنّ الدليل المحرز إذا كان قطعياً فلا يمكن أن يعارضه الأصل العملي، فإنّه يرفع موضوع الأصل رفعاً حقيقياً، وهو ما يعبّر عنه بالورود، وإنّما يتصوّر التعارض إذا كان الدليل المحرز ظنياً، كخبر الثقة الدال على الوجوب مثلاً ـ ويعبّر عنه بالأمارة ـ الذي يعارض أصل البراءة.

ولا إشكال في تقدّم الدليل المحرز، فإنّه بعد فرض حجيته بنحو القطع يكون حاله حال الدليل القطعي ـ يعني يرفع موضوع الأصل رفعاً تعبدياً ـ فيقدّم بالحكومة.

الحلقة الثانية
في أسلوبها الثاني

كتاب يتضمّن إعادة الحلقات الثلاث من جديد صياغةً
وتعبيراً بعد المحافظة عليها مضموناً ومنهجةً

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، بارئ الخلائق أجمعين، والصلاة والسلام على أشرف خلقه وأفضل بريته أبي القاسم محمد وعلى أهل بيته الطيبين الطاهرين.

كان عزمي منذ البداية أن يكون الأسلوب الثاني للحلقات لا يتجاوز حدود حذف بعض الألفاظ الزائدة بنظري أو تبديلها بما هو أوضح، ولكن في الأسلوب الثاني للحلقة الثانية وجدت نفسي من حيث لا أشعر قد انحرف مسيري عن الخطة التي رسمتها لنفسي منذ البداية، وأن التغيير قد تجاوز الكثير الكثير، فالمطلب قد يعرض بطرح آخر، والألفاظ قد يحذف الكثير منها، والإضافات قد لا تكون قليلة.

وأعترف أن السير بهذا الشكل قد يعرّض صاحبه إلى هفوات ليست بالقليلة، ولكن عين الرضا قد تذلّل الصعاب.

أسأله تعالى أن يغفر لنا جميعاً، وأن لا يؤاخذنا بهفوات اللسان وزلات القلم، فإنما الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى.

باقر الإيرواني

٢/ رجب/ ١٤٣٤هـ

تمهيد

١ ـ تعريف بعلم الأُصول

عرف علم الأُصول بأنه «العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعي».

توضيح ذلك: أن الفقيه لأجل أن يستنبط الحكم بوجوب ردّ التحية من قوله تعالى ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾[1]، يحتاج إلى قاعدتين: ظهور صيغة الأمر في الوجوب، وحجية الظهور، إذن هما من القواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي.

وقد يشكل بإشكالين:

١ ـ أن قيد الممهدة يعطي أن المسألة تصير أصولية بعد أن يتم تمهيدها للاستنباط في مرحلة أسبق[2]. والحال أنّا نسأل عن ذلك الضابط الذي لأجله مُهّدت هذه دون تلك.

٢ ـ لو حذفنا كلمة «ممهدة» تغلباً على الإشكال وقلنا: هو العلم بالقواعد التي تقع في طريق الاستنباط يبقى إشكال أهم، وهو دخول

---

(١) سورة النساء، الآية: ٨٦.

(٢) بناءً على قراءة ممهدة بنحو اسم المفعول، ولكن لِمَ لا تقرأ بنحو اسم الفاعل؟

مسائل اللغة ـ كظهور كلمة الصعيد ـ في التعريف.

والأجود تعريفه بأنه: «العناصر المشتركة في الاستنباط».

والمقصود صلاحية الشيء للاستفادة منه في استنباط أحكام متعددة، مثل ظهور صيغة الأمر في الوجوب الذي يحتاج إليه لاستنباط وجوب الصلاة ووجوب الصوم و. . . من أدلتها، وهذا بخلاف ظهور كلمة الصعيد فإنه رغم كونه قاعدة ـ إذ المقصود: أن كلمة الصعيد هي في أي حكم وردت ظاهرة في التراب مثلاً ـ لكنه لا يستفاد منه إلاّ في خصوص الأحكام المرتبطة بالكلمة المذكورة لا غير، فهو عنصر خاص.

٢ ـ موضوع علم الأصول وفائدته

موضوع كل علم ـ كما نعرف ـ هو الجامع بين موضوعات مسائله ويبحث في العلم عن أحواله، كالكلمة بالنسبة إلى علم النحو مثلاً.

وعلى هذا: ما هو موضوع علم الأصول؟

ذكر المتقدمون أنه الأدلة الأربعة.

واعترض عليه بأن ذلك ليس جامعاً بين جميع موضوعات مسائله. وكمثال لذلك:

في مبحث الملازمات العقلية لا يبحث عن الأدلة الأربعة بل عن الحكم، فيقال: إن الحكم بوجوب شيء هل يستلزم حرمة ضده أو لا؟

وفي مبحث حجية الأمارات لا يبحث عن الأدلة الأربعة، بل هل الخبر الواحد أو الشهرة حجة أو لا؟ والخبر ـ كما نعرف ـ حاكٍ عن السنة فإنها قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره، والخبر يحكي ذلك وليس نفسه.

وفي مبحث الأصول العملية لا يبحث عن الأدلة الأربعة، بل عن

الشك في التكليف هل تجري فيه البراءة أو الاشتغال؟

ومن هنا ذهب جملة من الأصوليين إلى أن علم الأصول ليس له موضوع واحد، بل ليس من الضروري أن يكون للعلم موضوع جامع بين موضوعات مسائله، هذا.....

ولكن الصواب ما ذكر أولاً، يعني أن موضوع علم الأصول هو الأدلة ولكن من دون حصرها بالأربعة، بأن يقال: إن موضوع علم الأصول هو كل دليل وعنصر مشترك في الاستنباط والبحث يقع عن دليليّته نفياً وإثباتاً، وعلى هذا لا يرد النقض بما تقدم.

أما الظهور والخبر والشهرة فالبحث يقع عن دليليتها على الحكم الشرعي وعدمها.

وأما الملازمات العقلية فيقع البحث عن دليلية الحكم بالوجوب على حرمة ضده وعدمها.

وأما الأصول العملية فيقع البحث عن دليلية الشك على المعذِّرية وعدمها.

هذا بالنسبة إلى موضوع علم الأصول.

وأما فائدته فقد اتّضحت مما سبق، فإن الفقيه يحتاج في استنباطه للأحكام إلى عناصر خاصة بالمسألة وعناصر مشتركة.

أما العناصر الخاصة ـ من قبيل تمامية دلالة الرواية على الحكم ووجود المعارض لها ونحو ذلك ـ فتبحث في نفس تلك المسألة، لأنها خاصة بها.

وأما العناصر المشتركة فهي التي يتصدّى لها علم الأصول.

ونلفت النظر إلى أنه: كلما اتسع البحث الفقهي كلما اتسع الالتفات إلى العنصر المشترك، وبالتالي اتسع علم الأصول وازدادت أهميته.

وأيضاً: كما أن علم المنطق يزوّد الاستدلال ـ كل استدلال ـ بالعناصر المشتركة اللازمة في صحته ـ من قبيل كلية الكبرى وإيجاب الصغرى ـ كذلك علم الأصول يزوّد الاستدلال الفقهي بالعناصر المشتركة اللازمة في استنباط الحكم.

٣ ـ الحكم الشرعي وتقسيمه

عرفنا في حلقة سابقة أن الحكم الشرعي هو التشريع الصادر من الله سبحانه لتنظيم حياة الإنسان، وهو تكليفي ووضعي.

والفارق: أن التكليف يتعلق بفعل المكلف مباشرة، وينحصر في الخمسة، بينما الوضعي يرتبط بفعل المكلف بشكل غير مباشر، وهو ما عدا الخمسة.

وقد قيل: إن الوضعي منتزع دائماً من التكليفي وليس له واقع سوى الانتزاع، كما في جزئية السورة المنتزعة من الأمر التكليفي المتعلق بالكل المركب، ولكنه مرفوض، فإنه كثيراً ما يكون الوضعي موضوعاً للحكم التكليفي، كالزوجية التي هي موضوع لوجوب الإنفاق.

مبادئ الحكم التكليفي

لكل حكم تكليفي مرحلتان: ثبوت وإثبات، والمهمة هي الثبوت ـ فإن الإثبات يعني الإبراز بالخطاب، وواضح أنه ليس مرحلة للحكم حقيقة ـ وهي تحتاج إلى: ملاك، وإرادة، واعتبار.

ولاحظ وجدانك إذا أردت إيجاب شيء على غيرك، فأولاً لا بدَّ من وجود المصلحة، وبعد إدراكها تتولّد إرادة بدرجة تناسب المصلحة، وبعده تعتبر الفعل في الذمة.

والاعتبار ليس أمراً ضرورياً في حقيقة الحكم، وإنما يستعين به العقلاء عادة لتحديد مركز شغل الذمة، فقد يشغل المولى الذمة بنفس المصلحة وقد يشغلها بمقدمتها، كما في الصلاة مثلاً، فإن المولى يعتبر الذمة مشغولة بمقدمة المصلحة وهي الصلاة، فالاعتبار يستفيد منه العقلاء في هذا المجال، والشارع سار طبق طريقتهم.

وبعد اكتمال هذه العناصر الثلاثة في مرحلة الثبوت ـ وعلى الأقل الأولين ـ تبدأ مرحلة الإثبات، أي إبراز مرحلة الثبوت.

والإبراز قد يتعلق بالإرادة، فتقول مثلاً: أريد منك كذا، وقد يتعلق بالاعتبار الكاشف عن الإرادة، كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾[1].

وبعد تحقّق الإبراز يلزم على العبد الإتيان بالفعل قضاءً لحق المولوية.

والعقل ينتزع ـ بعد تحقق إبراز المولى لإرادته ـ بعض العناوين، من قبيل البعث والتحريك.

ثم إنه قد يطلق على الإرادة والملاك عنوان مبادئ الحكم، وذلك بجعل الحكم هو الاعتبار، فيكونان آنذاك مبدأين ومقدمتين له رغم أن روح الحكم التي يلزم امتثالها هي الإرادة والملاك ـ متى ما تصدّى المولى لإبرازهما ـ سواء فرض وجود اعتبار أم لا.

وينبغي أن يكون واضحاً أن مبادئ كل حكم تتفق مع طبيعته، فمبدأ الوجوب والحرمة هو المصلحة والإرادة الشديدتان الآبيتان عن الترخيص في المخالفة، ومبدأ الاستحباب والكراهة هو المصلحة والإرادة غير الآبيتين.

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ٩٧.

وأما الإباحة فقد تكون بالمعنى الأخص، وهي أحد الأحكام الخمسة، وتعبّر عن مساواة الفعل والترك، وقد تكون بالمعنى الأعم، ويقصد منها عدم الإلزام، فتشمل المستحب والمكروه والمباح بالمعنى الأخص.

ثم إن الإباحة بالمعنى الأخص قد تنشأ من عدم الملاك الداعي إلى الفعل والترك، وقد تنشأ من ملاك يدعو إلى إطلاق العنان، ويمكن أن يعبّر عن الأولى بالإباحة اللااقتضائية، وعن الثانية بالإباحة الاقتضائية.

التضاد بين الأحكام التكليفية

من الواضح وجود تضاد بين الأنواع الخمسة للحكم لتنافي التكليفي، فلا يمكن اجتماع اثنين منها في فعل واحد، وليس ذلك إلاّ للتنافي بين المبادئ وإلاّ فالاعتبار يمكن اجتماعه مع الاعتبار الآخر ـ إذا قطع النظر عن المبادئ ـ فإنه سهل المؤونة.

وأيضاً يستحيل اتصاف فعل واحد بوجوبين مثلاً لا من جهة الاعتبار ـ لما تقدّم ـ بل لأنّ لازمه اجتماع إرادتين، وهو مستحيل، لأنه من اجتماع المثلين. نعم لا محذور في تحولهما إلى إرادة واحدة شديدة، ولكن لازم هذا ثبوت وجوب واحد لا وجوبين.

لكل واقعة حكم

حيث إنه سبحانه عالم بجميع المصالح والمفاسد فمن اللطف اللائق برحمته تشريع حكم بما هو المناسب لها في كل واقعة. وقد أكّدت ذلك بعض النصوص[1].

---

(١) أصول الكافي، ج١، كتاب فضل العلم، باب الردّ إلى الكتاب والسنة.

الحكم الواقعي والظاهري

الحكم الواقعي والحكم الظاهري مصطلحان أُصوليان، فالواقعي هو الحكم الذي لم يؤخذ في موضوعه الشك ـ كوجوب الصلاة والصوم مثلاً ـ والظاهري ما أُخذ في موضوعه ذلك، كأصل الحل وغيره، فإنه قد أُخذ في موضوعه الشك في الحكم الواقعي، وكحجية خبر الثقة وغيره من الأمارات، فإنها ثابتة لمن لا يعلم بالحكم الواقعي، وإلاّ فلا معنى لجعل الحجية لها.

ومن هنا نعرف أن مرتبة الحكم الظاهري متأخرة عن مرتبة الحكم الواقعي.

كما نعرف أن للحكم الظاهري فردين: حجية الأمارة، وحجية الأصل، إذ أُخذ في موضوع كليهما الشك.

الأمارات والأصول

الأحكام الظاهرية ـ كما عرفنا ـ قسمان:

الأول: حجية الأمارة، ويقصد من الأمارة كل ما كانت له كاشفية ظنية عن الواقع ـ سواء كانت إفادته للظن الفعلي دائمة أم غالبة ـ ولأجل تلك الكاشفية تثبت له الحجية، كخبر الثقة مثلاً، فإن له كاشفية ظنية، وهي تمام الملاك لجعل الحجية له، فخبر الثقة أمارة، وحجيته حكم ظاهري.

الثاني: حجية الأصل، ويقصد بالأصل ما جعل حجة بقطع النظر عن حيثية الكشف، سواء لم توجد حيثية كشف له رأساً، أو كانت ولكن لم تكن هي الملاك التام لجعل الحجية له.

مثال الأول: أصل الحل عند الدوران بينه وبين احتمال الحرمة من دون وجود ما يكشف عن الحل.

ومثال الثاني: قاعدة الفراغ عند الشك في صحة العمل وبعد الفراغ

عنه، فإن غلبة عدم النسيان في الإنسان كاشف عن الإتيان بالمشكوك، ولكن ذلك ليس هو تمام الملاك، بل للفراغ من العمل مدخلية في الحجية.

ويصطلح على الأصل في الحالة الأولى بالأصل العملي غير المحرز، وفي الحالة الثانية بالأصل المحرز أو التنزيلي.

اجتماع الحكم الواقعي والظاهري

وبناءً على ما ذكرنا ـ من أخذ الشك في الحكم الواقعي في موضوع الحكم الظاهري ـ يتضح إمكان اجتماع الحكمين الواقعي والظاهري في واقعة واحدة، فالدعاء عند رؤية الهلال قد يكون واجباً واقعاً، فإذا قامت الأمارة أو الأصل على إباحته فسوف يجتمع حكمان ـ يعني الوجوب الواقعي والإباحة الظاهرية ـ في موضوع واحد، ولا محذور في ذلك بعد كون أحدهما واقعياً والآخر ظاهرياً.

القضية الحقيقية والخارجية في الأحكام

الحكم الشرعي تارة يكون مجعولاً بنحو القضية الحقيقية، وأُخرى بنحو القضية الخارجية، فالمولى تارة يقول: أكرم هؤلاء العلماء الموجودين فعلاً، وأُخرى يقول: أكرم كل عالم، ويقصد: متى فرض وجود عالم فيجب إكرامه.

والحكم في الحالة الأولى يكون مجعولاً بنحو القضية الخارجية، وفي الثانية بنحو القضية الحقيقية.

ويترتّب على ما ذكر: أنه لو وجدت أفراد جديدة للعالم فيجب إكرامهم في القضية الحقيقية، لأن الحكم منصبّ على من فرض كونه عالماً، والفرد الجديد مصداق له، ولا يجب في القضية الخارجية، لأن الحكم متوجَه إلى أفراد محدودة.

منهجة البحوث الأصولية

إذا أراد الفقيه استنباط حكم شرعي في مورد معين فيستعين بالأمارات، التي تكشف عن الحكم الواقعي ـ غايته قد لا تطابقه ـ والأصول العملية التي تحدّد الوظيفة العملية عند الجهل بالحكم الواقعي وعدم وجود أمارة تدل عليه.

وعلى هذا يمكن تصنيف بحوث علم الأصول إلى نوعين:

١ ـ الأدلة المحرزة أو بتعبير آخر الأمارات.

٢ ـ الأصول العملية.

وما يستعين به الفقيه في مقام الاستنباط لا يخرج عن أحد هذين.

ونلفت النظر إلى أن كل واقعة لا يمكن أن تخلو من الأصل العملي، وأما الدليل المحرز فقد يكون متوفراً وقد لا يكون، فإن توفّر أُخذ به دون الأصل لتقدّمه عليه ـ كما سبق في الحلقة الأولى ويأتي هنا إن شاء الله تعالى ـ وإن لم يتوفّر أُخذ بالأصل العملي.

وهناك عنصر مشترك يحتاج إليه الفقيه في كلا النوعين، وهو حجية القطع بمعنى كونه منجزاً ومعذّراً، لأن ما ينتهي إليه الفقيه إما القطع بالحكم الشرعي أو القطع بالوظيفة العملية، وعلى كلا التقديرين لا بدّ في مرحلة سابقة من ثبوت حجية القطع، وإلاّ لم يمكنه الأخذ بالنوعين المذكورين.

بل إن حجية القطع يحتاج إليها الأصولي لإثبات المسائل الأصولية بأجمعها، إذ غاية ما يمكن افتراضه مثلاً هو حصول القطع للأصولي بظهور صيغة افعل في الوجوب والقطع بأن الظهور حجة، فإذا لم تثبت

حجية القطع في مرحلة أسبق فلا ينفع القطعان المذكوران.

ثم إن الفقيه قد يواجه حالات التعارض بين أمارتين، أو بين أمارة وأصل، أو بين أصلين، فلا بد من بحث ذلك أيضاً.

وعليه فمنهجة أبحاثنا الأصولية هي كالتالي:

١ ـ حجية القطع.

٢ ـ الأدلة المحرزة.

٣ ـ الأصول العملية.

٤ ـ تعارض الأدلة.

ومنه تعالى نستمد التوفيق.

١ ـ حجية القطع

للقطع خصوصيات ثلاث:

١ ـ الكاشفية عن الواقع، وهذه الخصوصية هي عين حقيقة القطع، فإنه عين الانكشاف، لا شيء له الانكشاف.

٢ ـ التحرّك نحو ما انكشف به، كالعطشان إذا قطع بوجود الماء في مكان فإنه يتحرك نحوه، وهذه خصوصية تكوينية للقطع.

٣ ـ الحجية بمعنى المنجزية، أي استحقاق العقاب عقلاً على المخالفة.

والخصوصية الأولى والثانية لا إشكال في ثبوتهما للقطع، إلاّ أن المهم للأصولي هو الخصوصية الثالثة، ولا يلزم من التسليم بهما التسليم بها، وعليه فكيف يمكن إثباتها؟

وقد قالوا في هذا المجال: إن الحجية لازم ذاتي للقطع ـ كالحرارة التي هي لازم ذاتي للنار ـ فالقطع بذاته يلازم المنجزية، بل لا يمكن للمولى سلبها عنه، فإن لوازم الذات لا يمكن أن تنفك عنها، وإنما الممكن إزالة القطع عن القاطع.

والخلاصة: أنه توجد قضيتان:

١ ـ أن المنجزية ثابتة للقطع، لأنها من لوازم ذاته.

٢ ـ أنه يستحيل سلبها عنه، لأن لازم الذات لا يمكن أن ينفك عنها.

وفي مقام التعليق نقول:

أما القضية الأولى فنسأل: أي قطع يكون منجزاً؟ من الواضح أنه القطع بتكليف المولى، وإلاّ فالقطع بتكليف غيره لا معنى لكونه منجزاً، وعليه فلا بدَّ في مرحلة أسبق من افتراض كون الآمر مولى، وما معنى المولى؟ إنه من له حق الطاعة، أي من يحكم العقل بوجوب امتثال تكليفه واستحقاق العقاب على مخالفته، وهذا معناه أن المنجزية تكون ثابتة بمجرد افتراض كون الآمر مولى، بلا حاجة إلى إثباتها من خلال فكرة أنها لازم ذاتي للقطع، بل إن ذلك لغو ولا معنى له، إذ يصير المعنى هكذا: القطع بتكليف من يجب امتثال تكليفه يلزم امتثاله، وهو من الواضح تكرار لنفس ما هو المفترض.

وما دام ثبوت حق الطاعة قد أُخذ ضمناً عند افتراض كون الآمر مولى فلا معنى لأن ينصبّ البحث على أصل الحق المذكور، بل يلزم أن يكون عن حدوده، أي هل يعمُّ الظن والاحتمال أو يختص بالقطع؟ وأي قطع؟ هل خصوص ما حصل من النقل، أو يعمُّ الحاصل من العقل؟

والصحيح أن يقال: إن الذي ندركه بعقلنا أنه سبحانه له حق الطاعة علينا في كل تكليف انكشف ولو بالظن، بل ولو بالاحتمال، ما لم يرخّص المولى في إجراء البراءة، وهذا معناه منجزية الظن واحتمال التكليف ما لم يرخص المولى في المخالفة.

هذا كله في القضية الأولى.

وأما القضية الثانية فهي صحيحة، فإن المكلف إذا حصل له القطع

بالوجوب مثلاً فالمولى لا يمكن أن يرخّص في المخالفة، فإن الرخصة إذا كانت حكماً واقعياً فلازمه قطع المكلف باجتماع الوجوب والإباحة الواقعيين، أي باجتماع الضدين، وإذا كانت حكماً ظاهرياً فلا يلزم محذور القطع باجتماع الضدين، ولكن ثبوت الحكم الظاهري لا معنى له في حد نفسه، لأنه يختص بحالة الشك، والمفروض القطع بالحكم الواقعي.

وبهذا ظهر أن الظن والاحتمال منجزان كالقطع، غايته أنه في القطع لا يمكن الترخيص في الخلاف ـ يعني سلب المنجزية عنه ـ لأنه يلزم القطع بالضدين، بخلافه في الظن والاحتمال فإنه يمكن الترخيص الظاهري بالخلاف، لانحفاظ موضوع الحكم الظاهري ـ وهو الشك بمعنى عدم العلم ـ معهما، وبالتالي يمكن أن نقول: إن منجزية القطع ثابتة بنحو الإطلاق بخلاف منجزية الظن والاحتمال فإنها معلّقة على عدم الترخيص الظاهري بالخلاف.

معذرية القطع

حجية القطع ـ كما نعرف ـ تعني المنجزية والمعذرية، وكلامنا إلى الآن كان عن المنجزية.

وأما المعذرية ـ يعني عند فرض القطع بعدم التكليف مع فرض ثبوته واقعاً ـ فالمناسب ذلك، أي كون القطع معذّراً.

ووجه ذلك: أنه لا بدّ من الرجوع إلى حق الطاعة الثابت للمولى للتعرّف على أنه يختص بحالة احتمال التكليف فقط، أو يعم حالة القطع بعدمه، والمناسب هو الأول، فإنه مع القطع بعدم التكليف لا يمكن للمكلف التحرك عنه، فكيف يثبت حقُّ الطاعة؟ وكيف يثبت التنجيز؟

التجري

إذا قطع المكلف بالتكليف وكان ثابتاً واقعاً ولكنه خالفه اصطلح عليه بالعاصي، وأما إذا قطع بالتكليف وخالفه ولم يكن ثابتاً واقعاً اصطلح عليه بالمتجرّي.

وقد وقع الخلاف في أن المتجري يستحق العقاب كالعاصي أو لا.

وفي تحقيق ذلك لا بدّ من الرجوع إلى حق الطاعة ليلاحظ هل هو مختص بحالة الانكشاف المصيب فقط، أو يعمّ حالة الانكشاف ولو لم يكن مصيباً؟ والصحيح هو الثاني، فإن حق الطاعة ثابت عقلاً للمولى حفظاً لحرمته، وبالتجري يحصل هتك حرمته فيثبت استحقاق العقاب، كما في حالة العصيان.

العلم الإجمالي

العلم تارة يتعلق بشيء معين، كوجوب صلاة الفجر مثلاً، ويسمى بالعلم التفصيلي. وأُخرى يتعلق بأحد شيئين، كالعلم بوجوب صلاة يوم الجمعة، إما الظهر أو الجمعة، ويسمى بالعلم الإجمالي، وهو ـ كما نعرف ـ مركّب من علم بالجامع وشكوك بعدد الأطراف.

أما العلم بالجامع فهو منجز بلا شك.

وأما بالنسبة إلى الشك في كل طرف فهو منجز أيضاً بناءً على ما اخترناه من منجزية الاحتمال.

وتقدّم أيضاً أن منجزية القطع ليست معلّقة، بخلاف منجزية الاحتمال.

وعلى هذا فبإمكان المولى إبطال منجزية الاحتمال في كل طرف

بخصوصه، وتبقى المنجزية بلحاظ الطرف الآخر كما أنها تبقى بلحاظ الجامع.

وهل يمكن الترخيص في كلا الطرفين الذي مرجعه إلى إبطال منجزية العلم بالجامع؟

قد يجاب بالنفي، باعتبار أن منجزية القطع ـ كما تقدّم ـ ليست معلّقة.

ويمكن ردُّه بأن ذاك تام في القطع التفصيلي، لعدم اقترانه بالشك حتى يمكن فيه الترخيص الظاهري، بخلافه في الإجمالي، فإنه مقرون بذلك فيمكن فيه الترخيص الظاهري.

نعم، من حقك أن تقول: هذا مجرد إثبات للإمكان وأنه عقلاً لا مانع من الترخيص في كلا الطرفين، ولكن هل وقع هذا الترخيص بالفعل؟

وفي الجواب نقول: إذا قلنا إن دليل الأصل العملي من قبيل «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام» صالح بإطلاقه لشمول الطرفين فسوف يثبت الترخيص الفعلي من قِبل الشارع آنذاك، وإلاّ فلا، والمناسب التحدث عن هذا في مبحث الأصول العملية إن شاء الله تعالى.

القطع الطريقي والموضوعي

حكم الشارع بالحرمة على الخمر له حالتان، فتارة يحكم بأن ذات الخمر يحرم شربه من دون تقييد بكونه معلوم الخمرية، وأُخرى بأن ما علم بكونه خمراً حرام شربه.

وفي الحالة الأولى إذا قطع المكلف بجعل الشارع الحرمة لذات الخمر وقطع بأن هذا خمر فالحرمة سوف تصبح منجّزة، أي يستحق

المكلف العقاب على مخالفتها، ويسمى القطع في مثل ذلك بالقطع الطريقي، لأنه طريق يكشف عن ثبوتها في الواقع من دون أن يكون هو المولّد لها، وهذا بخلافه في الحالة الثانية فإنه يسمى بالقطع الموضوعي، لأن له مدخلية في موضوع الحرمة ويكون مولّداً لها لا كاشفاً عنها.

وما ذكرنا سابقاً من كون القطع منجزاً يتم في القطع الطريقي، لأن المنجزية تثبت له باعتبار حيثية كشفه، وهو إنما يكشف عما يكون طريقاً إليه دون ما يكون مولّداً له، وفي الحالة الثانية هو يولّد الحرمة لا أنه يكشف عنها، فلا يكون منجزاً لها، نعم القطع بحرمة مقطوع الخمرية يكون منجزاً لا القطع بذات الخمر.

إذن كل حكم يكون القطع طريقاً إليه فهو منجز له، دون ما يكون موضوعاً ومولّداً له.

وربما يتفق أحياناً أن يكون القطع طريقاً بلحاظ حكم وموضوعاً بلحاظ حكم آخر، كما إذا صدر من المولى حكمان: أحدهما ثابت لذات الخمر بأن قال: يحرم شرب ذات الخمر، وثانيهما لما قطع بكونه خمراً بأن قال: يحرم بيع ما يقطع بخمريته، فيكون طريقاً بلحاظ الحكم الأول وموضوعاً بلحاظ الحكم الثاني.

جواز الإسناد إلى المولى

للقطع آثار ثلاثة:

١ ـ المنجّزية، بمعنى أن القطع بالحرمة مثلاً منجز لها، فلا يجوز ارتكاب ما قطع بحرمته.

٢ ـ المعذّرية، بمعنى أن القطع بعدم الحرمة معذّر عنها، فيجوز

للمكلف ارتكاب ما قطع بعدم حرمته ولو كان في الواقع حراماً.

٣ ـ جواز إسناد الحرمة نفسها إلى المولى، فعند القطع بحرمة الخمر يجوز إسناد الحرمة إلى المولى، بأن يقول القاطع: إن الله سبحانه حرّم الخمر، ولا يكون ذلك تشريعاً وإسناداً بلا علم، بل هو إسناد بعلم.

والقطع بلحاظ هذا الحكم الثالث موضوعي ـ إذ جواز الإسناد لم يثبت للحكم الذي قد شرّعه الله سبحانه واقعاً، بل لما علم بأنه قد شرّعه ـ بخلافه بلحاظ الحكمين الأولين فإنه طريقي كما تقدم.

تلخيص ومقارنة

اتضح مما سبق أن تنجّز التكليف المقطوع إنما هو باعتبار ثبوت حق الطاعة لله سبحانه، ولما كان الحق المذكور يعمُّ جميع أنحاء الانكشاف ـ بما في ذلك حالة الاحتمال ـ فالمنجّزية تكون ثابتة لمطلق الانكشاف لا خصوص القطع. نعم إذا كان بالقطع تصبح مؤكّدة وغير معلّقة.

وهذا خلافاً لمسلك المشهور الذي قال إن المنجّزية لازم ذاتي للقطع، فإنه ادعي أنها من خواصه ولا تثبت إلاّ له، فحيث لا قطع فلا منجّزية ولا يصح العقاب بلا بيان، ويقصد من البيان خصوص القطع.

ويترتب على هذين المسلكين فوارق نظرية كثيرة في كثير من المسائل، كما سوف يتّضح إن شاء الله تعالى.

ونسمي المسلك المختار بمسلك حق الطاعة، والآخر بمسلك قبح العقاب بلا بيان.

الأدلة

١ ـ الأدلة المحرزة

٢ ـ الأصول العملية

المنهج على المسلكين

عرفنا أن الأصل الأولي في الموارد التي يحتمل فيها ثبوت التكليف هو منجّزية الاحتمال، ونرفع اليد عنه:

١ ـ إذا قطعنا بعدم ثبوت التكليف الواقعي. ووجهه واضح، لعدم احتمال التكليف.

وأما إذا حصل القطع بالتكليف الواقعي فالتنجز يبقى بدرجة أشد.

٢ ـ إذا دلت الأمارة الحجة أو الأصل العملي على نفي التكليف، ووجهه ما تقدّم من أن حكم العقل بمنجزية الاحتمال معلّق على عدم ثبوت الترخيص من الشرع.

وأما إذا دلت الأمارة أو الأصل على ثبوت التكليف أو لزوم الاحتياط فتتأكد منجزية الاحتمال.

هذا على مسلكنا.

وأما على المسلك المشهور فالأصل الأوليّ يقتضي العكس، أي يقتضي قبح العقاب بلا بيان، يعني بلا قطع، ونرفع اليد عنه:

١ ـ إذا قطع بالتكليف الواقعي، ووجهه واضح، لتحقق البيان.

وأما إذا قطع بعدم التكليف فتتأكد المعذرية.

٢ ـ إذا لم يقطع بالتكليف الواقعي، بل بالتكليف الظاهري من خلال الأمارة أو الأصل، فإنهم التزموا في هذه الحالة بتنجز التكليف الواقعي رغم عدم القطع به، وتحيّروا في كيفية تخريج ذلك فنياً، فإن مقتضى قاعدتهم عدم جواز العقاب عليه، لأنه لا قطع به فلا بيان. ويأتي إن شاء الله تعالى في الحلقة الثالثة ما ذكروه في حلّ الإشكال المذكور.

الأدلة المحرزة

١ ـ الدليل الشرعي

٢ ـ الدليل العقلي

تقسيم البحث

عرفنا أن الفقيه لدى الاستنباط يعتمد في المرحلة الأولى على الأدلة المحرزة، وهي إما أن تفيد القطع بالحكم الشرعي ـ كالخبر المتواتر ـ فتكون حجة من باب حجية القطع، أو تفيد الظن، ولا بد من انتهاء حجيتها إلى القطع.

والدليل المحرز بكلا نحويه المذكورين قد يكون شرعياً وقد يكون عقلياً.

والشرعي إما لفظي أو غير لفظي.

والبحث في الشرعي يقع:

تارة في تحديد الدلالة.

وأُخرى في ثبوت صغراه.

وثالثة في حجية تلك الدلالة.

وعليه فهناك ثلاثة أبحاث في الدليل الشرعي.

وقد تقدمت الإشارة إلى كل ذلك في الحلقة السابقة.

وقبل البدء نذكر بعض القواعد العامة، وهي:

الأصل عند الشك في الحجية.

الأمارة حجة في لوازمها غير الشرعية.

تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية في الحجية.

وفاء الأمارة بدور القطع الموضوعي.

جواز الإسناد استناداً إلى الدليل.

الأصل عند الشك في الحجية

ذكرنا سابقاً أن الدليل المحرز إذا لم يكن مفيداً للقطع ـ كالشهرة مثلاً ـ فيلزم أن نقطع بحجيته وإلا فالظن لا يغني من الحق شيئاً.

وعليه فإن حصل القطع بالحجية من خلال الأدلة فهو، وأما إذا لم يحصل فالأصل ماذا يقتضي؟ إنه يقتضي عدم الحجية بلا كلام، بمعنى عدم جواز ترتيب آثار الحجية لمجرد احتمال الحجية.

وقد يستدل على ذلك بما دلّ على النهي عن العمل بالظن. ويأتي في الحلقة الثالثة التعليق عليه إن شاء الله تعالى.

والأجود أن يقال: إن تلك الأمارة إما أن تدل على نفي التكليف، أو تدل على ثبوته في مقابل أصل البراءة النافي له.

فعلى الأول يلزم الأخذ بحكم العقل القاضي بمنجزية الاحتمال، ولا يجوز رفع اليد عنه بالأمارة المشكوكة.

وعلى الثاني لا يمكن إثبات المنجزية بالأمارة المشكوكة في مقابل أصل البراءة الثابت حجيته، بل إن الأصل المؤمّن هو المرجع ما لم يقطع بحجية الأمارة المثبتة للتكليف.

وبهذا صحّ أن نقول: إن الأصل عند الشك في الحجية يقتضي عدم الحجية، بمعنى أنه يلزم في مقام العمل ترتيب الآثار الثابتة لولا تلك الأمارة المشكوكة.

الأمارة حجة في لوازمها غير الشرعية

إذا كان الدليل المحرز حجة فلا إشكال في ثبوت مدلوله المطابقي، وهكذا مدلوله الالتزامي إذا كان لازماً شرعياً، أو كان الدليل المحرز مفيداً للقطع حيث يحصل القطع بالمدلول الالتزامي بالتبع.

وأما إذا كان أمارة مفيدة للظن الحجة ـ كما في خبر الثقة ـ وكان اللازم ليس بشرعي فلذلك حالتان:

الأولى: أن تكون الحجية ثابتة لعنوان صادق على المدلول الالتزامي أيضاً، كعنوان الخبر مثلاً.

وفي مثله إذا قلنا: إن الإخبار عن شيء إخبار عن مدلوله الالتزامي فسوف تثبت الحجية للمدلول الالتزامي تمسكاً بإطلاق دليل حجية الخبر.

الثانية: أن تكون الحجية ثابتة لعنوان لا يصدق على المدلول الالتزامي، كعنوان الظهور الذي لا يصدق على المدلول الالتزامي، كدليل الأمر بالصلاة الذي هو ظاهر في الوجوب، وليس ظاهراً في ثبوت الملاك الذي هو لازم للوجوب.

وفي مثله قد يستشكل في حجية الأمارة بلحاظ مدلولها الالتزامي، فإن مجرد علمنا بأن الظهور إذا كان صادقاً فمدلوله الالتزامي صادق أيضاً لا يكفي لإثبات الحجية للمدلول الالتزامي بعدما كانت الحجية ثابتة شرعاً لعنوان الظهور الذي لا يصدق على المدلول الالتزامي حسب الفرض.

وفي هذا المجال رأيان:

الأول للمشهور: وهو أن الأمارة حجة في لوازمها.

والثاني للسيد الأستاذ حيث أنكر الحجية، بتقريب أن كلا الاحتمالين

ممكن ثبوتاً، أي التعبد بالمدلول المطابقي فقط والتعبد بالمدلول الالتزامي أيضاً، ومعه يحتاج تعيين الثاني إثباتاً إلى إطلاق في دليل الحجية، وهو مفقود حسب الفرض، هذا. . .

والصحيح هو الأول، فإن الأمارة إنما جعلت حجة من جهة كشفها عن متعلقها بقطع النظر عن نوع المنكشف، وحيث إن درجة كشف الشيء عن مدلوله المطابقي والالتزامي هي بدرجة واحدة، فيلزم من جعله حجة في مدلوله المطابقي جعله حجة في مدلوله الالتزامي أيضاً.

نعم، هذا لا يتم في الأصول العملية، فإنه لم يلحظ في حجيتها حيثية الكشف بل نوع المؤدى، فلا يمكن أن يستفاد من التعبد بها التعبد بلوازمها إلاّ إذا دلّ دليل خاص على ذلك.

ومن هنا قالوا: إن الأصل المثبت ليس حجة بخلاف الأمارة، يعني أن الأصل ليس حجة في لوازمه بخلاف الأمارة، ويأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ توضيح ذلك أكثر في مبحث الأصول العملية.

تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية

بعد أن عرفنا أن الأمارة حجة في لوازمها نقول: لا إشكال في أن الدلالة الالتزامية تتبع المطابقية في أصل وجودها، ولكن هل تتبعها في الحجية أيضاً، بحيث إذا سقطت المطابقية عن الحجية ـ من جهة العلم بكذب المدلول المطابقي مثلاً ـ يلزم سقوط الالتزامية عن الحجية أيضاً، كدليل الأمر بالصلاة عند المزاحمة بالإزالة، فإنه نعلم بسقوط وجوب الصلاة ـ الذي هو المدلول المطابقي للأمر ـ فهل يلزم من ذلك سقوط دلالته الالتزامية على الملاك عن الحجية أيضاً؟

وطبيعي هذا البحث يتم إذا كان المدلول الالتزامي أعم ـ كما في المثال المذكور ـ وأما إذا كان مساوياً للمطابقي ـ كما في النهار وطلوع الشمس ـ فيلزم من سقوط المدلول المطابقي عن الحجية سقوط المدلول الالتزامي عنها أيضاً.

إذن محل الكلام هو في اللازم الأعم.

قد يقال بعدم التبعية، باعتبار أنه توجد دلالتان للكلام، وبطلان إحدى الدلالتين لا يلزم منه بطلان الأُخرى ما دام لا يعلم ببطلانها.

وقد يقال بالتبعية، ويستدل لذلك بالوجهين التاليين:

١ ـ إن الالتزامية حيث إنها متفرعة على المطابقية في أصل وجودها فيلزم تفرعها عليها في الحجية أيضاً.

وفيه: أن التفرّع في الوجود لا يلازم التفرع في الحجية، فإن لكل واحدة كاشفية عن متعلقها، وسقوط إحدى الكاشفيتين عن الحجية لا يلزم منه سقوط الأُخرى عنها أيضاً.

٢ ـ إن كلامنا وإن كان من اللازم الأعم إلاّ أنه يمكن أن يُدَّعى أن كل لازم أعم هو لازم مساوٍ، فإن من أخبر عن دخول زيد في النار مثلاً فقد أخبر عن موته، والموت في ذاته وإن كان لازماً أعم ولكنه من أخبر عن دخول النار هو لا يخبر عن الموت الأعم، يعني ولو بالسم، بل عن الموت الناشئ من دخول النار خاصة، ومعه فإذا علمنا بعدم دخوله النار فكيف نعمل بالمدلول الالتزامي؟

ويأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ في الحلقة الثالثة التعليق عليه.

وفاء الأمارة بدور القطع الموضوعي

الدليل المحرز إذا كان قطعياً ـ كالمتواتر ـ فهو يقوم مقام القطع الطريقي في أثره ـ أعني التنجيز والتعذير ـ وهو واضح، كما أنه يقوم مقام القطع الموضوعي في ما يترتب عليه من أحكام شرعية، وهو واضح أيضاً.

وأما إذا لم يكن قطعياً ـ أي الأمارة ـ فلا إشكال في قيامه مقام القطع الطريقي في التنجيز والتعذير، وإلاّ فما معنى حجيته إذا لم يكن كذلك.

وإنما الكلام في قيامه مقام القطع الموضوعي، كما لو دلّ دليل على أن مقطوع الخمرية تجب إراقته، وفرض قيام خبر الثقة مثلاً على أن هذا السائل خمر من دون أن يحصل القطع منه، فهل يثبت بذلك وجوب الإراقة؟

وقد فصّل بين ما إذا فهم من الدليل أن ذكر القطع لا لخصوصية له بل كمثال للحجية المنجزة، وبين ما إذا فهم أنّ ذكره هو من باب الخصوصية، أي لكونه كاشفاً تاماً بدرجة ١٠٠٪.

فعلى الأول تقوم الأمارة الحجة مقامه لأنها فرد للموضوع حقيقة.

وعلى الثاني لا تقوم لأنها ليست فرداً للموضوع.

نعم، لو قام دليل خاص على لزوم ترتيب آثار القطع الموضوعي عليها فذاك مطلب آخر، وكلامنا هو في ما لو خلينا نحن ودليل حجية الأمارة لا أكثر.

جواز الإسناد اعتماداً على الأمارة

من الواضح أن إسناد حكم إلى الشارع بدون قطع لا يجوز، والسؤال

إذا قامت الأمارة الحجة على حكم فهل يجوز إسناده إلى الشارع؟

وطبيعي ليس المقصود إسناد نفس حجية الأمارة إلى الشارع فإنه معلوم بالوجدان، وإنما المقصود إسناد مؤداها.

قد يقال: لا يجوز، لأنها تفيد التنجيز والتعذير دون العلم.

وقد يقال: إن الجواب عن ذلك يرتبط بالبحث السابق ـ باعتبار أن القطع قد أخذ في موضوع جواز الإسناد ـ فإذا قلنا إنها تقوم مقام القطع الموضوعي جاز الإسناد، وإلاّ فلا.

الأدلة المحرزة (١)

الدليل الشرعي

١ ـ تحديد دلالات الدليل الشرعي

٢ ـ إثبات صغرى الدليل الشرعي

٣ ـ إثبات حجية دلالة الدليل الشرعي

الدليل الشرعي

تحديد دلالات الدليل الشرعي

تمهيد

يقصد من الدليل الشرعي البيان الصادر من الشارع المقدّس، وحيث إن الاستفادة منه موقوفة على أمور ثلاثة: تحديد دلالته، وصدوره من الشارع المقدّس، وحجية الدلالة، فمن المناسب بحث هذه الأمور الثلاثة.

١ ـ الدليل الشرعي اللفظي

لما كان الدليل الشرعي اللفظي عبارة عن ألفاظ يحكمها نظام اللغة فمن المناسب بحث بعض القضايا اللغوية النافعة للأُصولي.

الدلالة التصورية والتصديقية

عرفنا في حلقة سابقة أن دلالة اللفظ على أنحاء ثلاثة: دلالة تصورية، ودلالة تصديقية أُولى، ودلالة تصديقية ثانية.

والأولى عبارة عن خطور المعنى في الذهن عند سماع اللفظ ولو من آلة.

والثانية دلالة اللفظ على قصد المتكلم استعماله في معناه.

والثالثة دلالة اللفظ على قصد المتكلم استعماله في معناه بهدف الإخبار مثلاً.

والأولى تتحقق ولو كان اللافظ غير ملتفت.

والثانية تتوقف على كون اللافظ ملتفتاً، ولكن لا يلزم أن يكون جادّاً بل ولو هازلاً.

والثالثة تتوقف على كون اللافظ جاداً غير هازل.

علاقة الوضع بالدلالات الثلاث

الدلالة اللفظية ـ كما نعرف ـ تعني سببية اللفظ لخطور معناه إلى الذهن، والسؤال يقع عن منشأ الدلالة وسببها، وفي ذلك آراء ثلاثة:

الأول: السببية الذاتية، بمعنى أن اللفظ بذاته سبب لخطور معناه في الذهن.

وفيه: ما تقدّم في الحلقة السابقة.

الثاني: وضع الواضع، وتفسيره بالاعتبار. واختلف أصحاب هذا الرأي في نوع المعتبر...

فقيل: إن الوضع اعتبار السببية، أي كون اللفظ سبباً لتصور المعنى.

وقيل: إنه اعتبار اللفظ أداة لتفهيم المعنى.

وقيل: إنه اعتبار اللفظ على المعنى، كوضع العلامة في مكان معين للدلالة على مقدار المسافة.

وفيه: ما تقدّم في الحلقة السابقة.

الثالث: وضع الواضع أيضاً، ولكن الوضع لا يفسّر بالاعتبار، بل بالتعهد من الواضع بأن لا يأتي باللفظ الخاص إلاّ عند قصد تفهيم

المعنى، ومتعلق التعهد على هذا قضية شرطية هي: متى أتيتُ باللفظ فأنا قاصد تفهيم المعنى.

والفارق بين مسلك الاعتبار والتعهد أمران:

١ ـ أن الوضع على التعهد يكون سبباً للدلالة التصديقية، بخلافه على مسلك الاعتبار، فإنه سبب للدلالة التصورية. وهذا فارق مهم.

٢ ـ أنه على التعهد يكون كل مستعمل واضعاً، لأنه لمّا كان المتكلم حين الاستعمال متعهداً بالملازمة فهو واضع، ولا يوجد بناءً عليه واضع أسبق والبقية يتبعونه، وهذا بخلافه على الاعتبار فالوضع صادر من الشخص الأول ـ ووضعه يوجب دلالة تصورية لكل من علم به لا تصديقية ـ من دون تكرار تحققه من قِبَل المستعملين، هذا وفيه:

أولاً: لا يوجد من كل مستعمل تعهد بالقضية الشرطية السابقة، وإلاّ فيلزم التعهد الضمني بعدم استعمال اللفظ بنحو المجاز، وهو واضح البطلان.

وثانياً: أنه بناءً على التعهد يكون الوضع عملية دقيقة تتضمن إدراكاً لقضية شرطية، بينما هو ثابت منذ البداية الأولى للإنسان قبل نضج فكره، وبعبارة أُخرى: هو أبسط مما ذكر.

والصحيح في حقيقة الوضع أن يقال: إنها تقوم على أساس قانون تكويني فطر الله سبحانه الذهن البشري عليه، وهو أنه كلما اقترن شيئان اقتراناً مؤكّداً أصبح تصوّر أحدهما موجباً لتصوّر الآخر.

وهذا الاقتران تارة يحصل بشكل غير مقصود، كالاقتران المتكرر بين سماع الزئير ورؤية الأسد الموجب لتصوّر الأسد عند سماع الزئير،

وأُخرى يحصل في ظرف خاص وبعناية يقوم بها الواضع، كمن وُلد له طفل فسمّاه علياً، فإن الذهن ينتقل آنذاك عند سماع الاسم المذكور إلى تلك الذات.

ونؤكّد: نحن نقبل بفكرة الاعتبار ـ التي صار إليها أصحاب القول الثاني ـ كطريق إلى إيجاد ذلك القرن الأكيد، فالاعتبار ليس هو حقيقة الوضع، بل القرن الأكيد الحاصل به هو حقيقته.

وبهذا صحّ أن نقول: إن الوضع هو القرن الأكيد الموجب لتصوّر المعنى عند سماع اللفظ.

وبه نعرف أن الوضع سبب للدلالة التصورية، وأما الدلالتان التصديقيتان فمنشؤهما الظهور الحالي كما أوضحنا ذلك في الحلقة السابقة.

الوضع التعييني والتعيّني

المعروف تقسيم الوضع من ناحية سببه إلى تعييني وهو ما نشأ من جعل خاص، وإلى تعيّني وهو ما نشأ من كثرة الاستعمال بدرجة أوجبت الأُنس الشديد بين اللفظ والمعنى.

ويمكن أن يلاحظ على هذا التقسيم بأنه لا يتصوّر الوضع التعيّني على مسلك الاعتبار أو التعهد، فإن كثرة الاستعمال لا تولّد اعتباراً ولا تعهداً وإنما هي تكشف عن وجود اعتبار أو تعهد مسبق، فالفرق على هذا بين التعييني والتعيّني يكون في نوع الكاشف، فالكاشف في الوضع التعيّني عن الاعتبار أو التعهد هو كثرة الاستعمال، بينما ليست هي الكاشف في الوضع التعييني.

وهذه الملاحظة لا ترد على فكرة القرن الأكيد، إذ من الوجيه أن

تؤدي كثرة استعمال اللفظ في المعنى إلى القرن الأكيد بينهما إلى درجة يوجب تصوّر أحدهما تصوّر الآخر فيحصل الوضع التعيّني.

أقسام الوضع والموضوع له

يلزم في كل وضع تصوّر اللفظ والمعنى، فإنه حكم عليهما بأن هذا لهذا، ولا بدّ في كل حكم من تصوّر الحاكم لأطرافه ليكون ممكناً له.

وبناءً عليه نقول: إن الواضع عند تصوّره للمعنى تارة يستحضره بنفسه، وأُخرى من خلال عنوان عام حاكٍ عنه.

ويكتسب الوضع عمومه وخصوصه من خلال المعنى الذي يتصوره الواضع، فإن كان خاصاً فالوضع خاص وإن كان عاماً فالوضع عام.

والأقسام الممكنة ـ بالاتفاق ـ ثلاثة:

١ ـ أن يتصوّر الواضع معنىً عاماً ويضع اللفظ لنفس ذلك المعنى العام، كما في أسماء الأجناس. ويصطلح عليه بالوضع العام ـ لأن المعنى المتصوّر عام ـ والموضوع له العام، لأن اللفظ وضع لنفس المعنى العام المتصوّر.

٢ ـ أن يتصوّر الواضع معنىً خاصاً ويضع اللفظ لنفس المعنى الخاص المذكور، كما في الأعلام الشخصية. ويصطلح عليه بالوضع الخاص ـ لأن المعنى المتصوّر خاص ـ والموضوع له الخاص، لأنه وضع لنفس المعنى الخاص المتصور.

٣ ـ أن يتصوّر الواضع معنىً عاماً ويضع اللفظ لأفراده. ويصطلح عليه بالوضع العام ـ لأن المعنى المتصور عام ـ والموضوع له الخاص، لأنه وضع لأفراد ذلك المعنى العام.

وقد وقع الخلاف في وقوع القسم المذكور بعد الاتفاق على إمكانه. وقيل: إن مثاله الحروف. ويأتي الكلام عن ذلك في بحث مقبل إن شاء الله تعالى.

وهل يمكن وجود قسم رابع، أعني الوضع الخاص والموضوع له العام، بأن يتصوّر الواضع معنىً خاصاً ويضع اللفظ للمعنى العام؟ كلا، فإن الفرد لا يكون عنواناً منطبقاً على العام كي يكون مشيراً إليه. نعم الخاص يمكن أن يكون سبباً لتصوّر العام بنفسه، فإن وُضع اللفظ له صار من الوضع العام والموضوع له العام.

ثم إنه من خلال هذا اتضح أن هذا التقسيم للوضع تقسيم له بلحاظ المعنى المتصوّر، خلافاً للتقسيم الآتي فإنه بلحاظ اللفظ المتصور.

الوضع الشخصي والنوعي

ينقسم الوضع باعتبار تصوّر اللفظ إلى شخصي ونوعي، فإن اللفظ إذا تصوّر بنفسه حين الوضع فهو شخصي، وإن تصوّر من خلال عنوان مشير إليه فهو نوعي.

مثال الأول: أسماء الأجناس والأعلام الشخصية.

ومثال الثاني: الهيئات، فإنه لما كان يصعب إحضارها منفصلة عن المادة فالواضع يستعين بالعنوان المشير ويقول مثلاً: كل ما كان على هيئة فاعل فقد وضعته لكذا.

المجاز

كل لفظ كما هو صالح للدلالة على معناه الحقيقي بسبب القرن الأكيد

بينهما، كذلك هو صالح للدلالة على كل معنىً له اقتران خاص بالمعنى الحقيقي ـ كالمعاني المجازية المشابهة ـ غير أنها صلاحية بدرجة أضعف، لأنها تقوم على أساس مجموع اقترانين. وعليه متى اقترنت باللفظ قرينة المعنى المجازي صار بالفعل دالاًّ على المعنى المجازي، ومتى لم تقترن به كان دالاًّ على المعنى الحقيقي، وهذا أمر واضح.

وهناك سؤال وهو: هل تتوقف صحة الاستعمال في المعنى المجازي ـ إضافة إلى الصلاحية ـ على تحقق الوضع؟ وطبيعي بنحو يختلف عن الوضع للمعنى الحقيقي ـ وإلاّ انقلب المجاز إلى حقيقة ـ وذلك بفرض طولية تفسّر أسبقية المعنى الحقيقي إلى الذهن عند سماع اللفظ المجرّد عن القرينة، بأن يدّعى أن اللفظ المنضم إلى القرينة موضوع للمعنى المجازي، فحيث لا قرينة يلزم انسباق المعنى الحقيقي إلى الذهن، وعند فرضها ينسبق المعنى المجازي.

والصحيح عدم الحاجة إلى الوضع، فإن صحة الاستعمال:

إن كان يقصد منها حسنه فواضح أنه بعد التسليم بصلاحية استعمال اللفظ في معناه المجازي يلزم التسليم بحسنه، إذ لا معنى للصلاحية إلاّ الحسن، وقد فرغنا سابقاً عن الصلاحية.

وإن كان يقصد منها انتساب الاستعمال إلى اللغة وأنه استعمال عربي مثلاً، فيكفي في ذلك كون الاستعمال مبنياً على صلاحية ناشئة من أوضاع تلك اللغة.

علامات الحقيقة

ذكرت عدة علامات لتمييز المعنى الحقيقي عن المجازي هي:

١ ـ التبادر

أي أن انسباق معنىً من حاق اللفظ ـ يعني من دون ضمّ قرينة ـ دليل كونه حقيقة فيه.

وقد يعترض بأن تبادر المعنى الحقيقي من اللفظ فرع علم الشخص بالوضع، فإذا أُريد تحصيل العلم بالوضع من التبادر لزم الدور.

وأُجيب:

أولاً: بأن التبادر فرع العلم الارتكازي بالمعنى ـ وهو العلم بالمعنى في الجملة، أي مع الغفلة عن حدوده التفصيلية ـ بينما المطلوب من التبادر هو العلم التفصيلي، أي العلم بتفاصيل المعنى من دون غفلة.

وهذا معنى ما يقال: إن الموقوف على التبادر يغاير الموقوف عليه التبادر.

وثانياً: أن الدور يلزم لو أراد الجاهل جعل التبادر عنده علامة، دون ما إذا أراد جعل العلامة عنده التبادر لدى العالم.

هكذا أُجيب.

والأنسب الجواب بأن الدور ليس بلازم في حدّ نفسه، فإنه مبني على أن التبادر فرع العلم بالوضع والحال أنه فرع واقع الوضع، فالقرن الأكيد لدى الطفل بين لفظ الماء وواقعه مثلاً هو الموجب لانتقال ذهنه إلى الماء عند سماع لفظه والحال هو ليس عالماً بالوضع، فإنه لا يدرك معنى الوضع.

إذن التبادر فرع واقع القرن الأكيد، بينما المطلوب من التبادر تحصيل العلم بالقرن الأكيد فلا دور.

إن قلت: إذا كان التبادر فرع واقع القرن الأكيد فكيف لا يحصل لغير العالم باللغة؟

قلت: إنه ليس لديه واقع القرن الأكيد.

٢ ـ صحة الحمل

إن صحة حمل اللفظ ـ المراد استعلام حاله ـ على معنىً بالحمل الأولي دليل كون ذلك المعنى موضوعاً له، وبالحمل الشائع دليل كونه مصداقاً لعنوان هو المعنى الموضوع له، وإذا لم يصح كلا الحملين كان ذلك دليلاً على عدم كونه موضوعاً له ولا مصداقاً له.

وفيه: أن صحة الحمل وإن كشفت عن كون الموضوع له هو معنىً للفظ المحمول، إلاّ أنه لا يلزم أن يكون معنىً حقيقياً له فلعلّه معنىً مجازي، ولا بدّ من ضمّ المرتكزات لتعيين ذلك، ومعه يعود الدليل تلك المرتكزات دون صحة الحمل.

هذا في الحمل الأولي. والكلام نفسه يأتي في الحمل الشائع.

٣ ـ الاطراد

ويقصد به: متى ما صحّ استعمال لفظ في معنىً بلحاظ جميع الحالات وجميع الأفراد كان ذلك دليل كونه هو المعنى الحقيقي، فإن مثل ذلك لا يتحقق في المعنى المجازي.

وقد أُجيب: أن الاستعمال في معنىً إذا صحّ مجازاً مرة بلحاظ حالة أو فرد لزم أن يصح بلحاظ جميع الحالات والمصاديق أيضاً، فإن حكم الأمثال واحد. ولا اختصاص لما ذكر بخصوص المعنى الحقيقي. وعليه فصحة الاستعمال بنحو الدوام لا تكشف عن الحقيقة.

تحويل المجاز إلى حقيقة

إن استعمال كلمة أسد في الرجل الشجاع مجاز كما نعرف، وقد يحاول تحويله إلى استعمال حقيقي باستعمال كلمة أسد في الحيوان المفترس غايته يطبّق ـ الحيوان المفترس ـ على الشجاع بافتراض أنه مصداق له، فالمجازية والعناية على هذا ليست في نفس الكلمة ـ لفرض استعمالها فيما وضعت له ـ بل في التطبيق، وهذا ما يعبّر عنه بالمجاز العقلي أو بالحقيقة السكاكية.

استعمال اللفظ وإرادة الخاص

استعمال اللفظ في معنىً يغاير معناه الموضوع له مجاز بلا شك. أما إذا كان المعنى الموضوع له ذا حصص، وأُريد من اللفظ حصة معينة ـ كاستعمال لفظ ماء مثلاً وإرادة خصوص ماء الفرات منه ـ فهل يكون الاستعمال مجازاً؟ إن لذلك حالتين:

١ ـ أن يستعمل لفظ ماء وحده ويراد منه خصوص ماء الفرات.

٢ ـ أن يستعمل بقيد الفرات ويراد من لفظ ماء طبيعي الماء ومن القيد الفرات، فتكون إرادة الحصة مستفادة من مجموع الكلمتين لا من كلمة ماء فقط.

وفي الأولى يكون الاستعمال مجازياً، لأن كلمة ماء لم توضع للحصة بل للطبيعي.

وفي الثانية يكون استعمالها حقيقياً، فإن الحصة لم تُفد بكلمة ماء وحدها، بل كل دالّ استعمل في مدلوله، ومن اجتماع الدالّين والمدلولين تستفاد إرادة الحصة. ويصطلح على ذلك بطريقة تعدّد الدالّ والمدلول.

الاشتراك والترادف

يقصد بالاشتراك وضع لفظ واحد لمعنيين، وبالترادف وضع لفظين لمعنىً واحد. ولا شك في إمكانهما، هذا...

وقد يشكل على الاشتراك بأنه يؤدي إلى الإجمال وتردّد السامع في المعنى المقصود، وذلك يتنافى وحكمة الوضع التي هي تفهيم المقصود.

وجوابه: أن الحكمة إيجاد ما يصلح لتفهيم المقصود ولو مع القرينة.

نعم، على مسلك التعهد لا يخلو تصوير الاشتراك والترادف من إشكال، فإن للتعهد شكلين:

١ ـ التعهد بعدم الإتيان باللفظ إلاّ عند قصد تفهيم معناه.

٢ ـ التعهد عند قصد تفهيم المعنى الإتيان باللفظ.

فعلى الأول يمتنع الاشتراك، إذ لازمه عند الإتيان باللفظ المشترك قصد كلا المعنيين وفاءً بكلا التعهدين ـ فإن لازم تعدد المعنى تعدد التعهد ـ وهو غير مقصود للمتعهد جزماً.

وعلى الثاني يمتنع الترادف، إذ لازمه الإتيان بكلا اللفظين عند قصد المعنى الواحد، وهو أيضاً غير مقصود للمتعهد جزماً.

وحلُّ الإشكال:

١ ـ إما بافتراض تعدد الشخص المتعهد.

٢ ـ أو بافتراض التعهد بعدم الإتيان باللفظ المشترك إلاّ عند قصد تفهيم أحد معنييه بخصوصه، والتعهد بالإتيان بأحد اللفظين في الترادف عند قصد تفهيم معناه الواحد.

٣ ـ فرض تعهدين مشروطين ـ لا تعهد واحد كما في السابق ـ فأُخذ

في هذا التعهد عدم قصد المعنى المأخوذ في التعهد الآخر، أو عدم الإتيان باللفظ المأخوذ في التعهد الآخر.

تصنيف اللغة

تنقسم اللغة إلى:

١ ـ الكلمة البسيطة، وهي ما وضعت بمجموع مادتها وهيئتها بوضع واحد لمعنىً واحد، كما في كلمة زيد وجميع أسماء الأعلام والأجناس والحروف.

٢ ـ الكلمة المركبة. وهي ما وضعت بمادتها لمعنىً وبهيئتها لمعنىً آخر، كما في الأفعال.

٣ ـ الهيئة التركيبية في الجملة الخبرية، فإنها موضوعة لمعنىً خاص.

ومعاني جميع الهيئات والحروف ليست مستقلة لأنها عبارة عن النسبة والربط، فلاحظ قولنا: «السير إلى مكة المكرمة واجب» تجد ثلاثة أشياء:

كلمة «إلى»، وهي تدل على نسبة خاصة بين السير ومكة، وهي نسبة ناقصة.

وهيئة «مكة المكرمة»، وهي تدل على نسبة وصفية، وهي نسبة ناقصة أيضاً.

وهيئة المبتدأ والخبر، وهي تدل على النسبة الخبرية، وهي نسبة تامة يصح السكوت عليها.

ويصطلح على كل نسبة ـ سواء كانت مدلولاً للحرف أو للهيئة ـ بالمعنى الحرفي، كما يصطلح على غير النسبة بالمعنى الاسمي.

وهناك فوارق بين المعنى الاسمي والحرفي ـ تأتي في الحلقة الثالثة

إن شاء الله تعالى ـ منها أن المعنى الحرفي لا يمكن أن يلحظ إلاّ ضمن لحاظ طرفي النسبة، بينما المعنى الاسمي يمكن لحاظه مستقلاً.

وقد ذهب المحقق النائيني رحمه الله إلى وجود فرق آخر، وهو أن المعاني الاسمية إخطارية والمعاني الحرفية إيجادية.

وظاهر تقريري بحثه أن الإخطارية تعني أن الاسم يدل على معنىً ثابت في ذهن المتكلم قبل أن يتكلم، ودوره ـ الاسم ـ دور إخطار ذلك المعنى والتعبير عنه، وأما الإيجادية فتعني أن الحرف يدل على الربط ويوجده بين أجزاء الكلام بعد أن لم يكن ثابتاً في مرحلة أسبق، يعني قبل التكلم.

وفيه: أن إيجادية الحرف بهذا المعنى واضحة البطلان، فإن الحرف وإن أوجد الربط في الكلام ولكنه يوجده بعد أن كان موجوداً في الصورة الذهنية، فإنه يوجد بالوجدان ربط بين هذا الاسم وذاك الاسم في تلك الصورة الذهنية قبل الكلام، وذلك الربط هو المعنى الحرفي، فهو إذن له ثبوت سابق كما للمعاني الاسمية ثبوت سابق.

وعليه فالإيجادية بهذا المعنى مرفوضة، ويأتي في الحلقة الثالثة إن شاء الله تعالى معنىً آخر دقيق ولطيف للإيجادية تتميّز به عن الإخطارية.

مقارنة بين الحروف والأسماء المرادفة لها

لكل حرف تعبير اسمي يرادفه، فـ(إلى) يرادفها في الأسماء (انتهاء)، وهكذا، ولكنها ليست مرادفة تامة بدليل أنه لا يمكن وضع أحدهما مكان الآخر.

ونكتة ذلك: أن الحرف يدل على معنىً حرفي، أي على نسبة، بخلاف الاسم فإنه لا يدل على النسبة بل على مفهوم اسمي، ومن هنا لا

يمكن فصل مدلول (إلى) عن طرفيه وملاحظته مستقلاً، بينما يمكن ذلك في (انتهاء).

والكلام نفسه يأتي في هيئات الجمل وما يرادفها، فمدلول الهيئة في قولك (زيد عالم) هو الإخبار ولكن لا توجد مرادفة تامة بينهما، ولذا لو قلت: (زيد إخبار عالم) لكانت الجملة ناقصة لا يصح السكوت عليها، بخلاف ما إذا قلت: (زيد عالم).

تنوع المدلول التصديقي

عرفنا فيما سبق أن لجميع الألفاظ دلالة تصورية تنشأ من الوضع ودلالة تصديقية تنشأ من الظهور الحالي.

والدلالة التصديقية الأولى تشترك فيها الكلمات والجمل الناقصة والجمل التامة، فهي جميعاً تدل على قصد المتكلم إخطار صورة المعنى في ذهن السامع، بينما الدلالة التصديقية الثانية تختص بالجمل التامة.

وطبيعي يختلف سنخ المدلول التصديقي باختلاف الجمل، فجملة (زيد عالم) تدل على قصد الإخبار عن النسبة التامة، وجملة (هل زيد عالم) تدل على طلب الفهم والاطلاع عن وقوع النسبة، وجملة (صلِّ) تدل على طلب إيقاع النسبة، وذلك بوقوع الصلاة من المخاطب.

هذا على مختارنا.

وأما على مختار السيد الأستاذ ـ الذي صار إلى مسلك التعهد ـ فقد فرع عليه أن الدلالة اللفظية الناشئة من الوضع هي دلالة تصديقية دائماً لا تصورية، وعلى هذا فجميع الجمل التامة هي موضوعة للتعهد بقصد الإخبار ونحوه، وقد عرفت الحال في مبناه.

مقارنة بين الجمل التامة والناقصة

لا شك في أن الموضوع له في الجمل التامة يختلف عنه في الجمل الناقصة، فإن الأولى يصح السكوت عليها بخلاف الثانية، وكيف نفسّر هذا الاختلاف؟ يوجد احتمالان:

١ ـ وهو مبني على مختار السيد الأستاذ ـ الذي صار إلى مسلك التعهد ـ فإنه بناءً عليه يكون المعنى الموضوع له هو المدلول التصديقي، وبالتالي يكون الاختلاف بينهما بلحاظه، فجملة (المفيد عالم) موضوعة لقصد الإخبار، بينما جملة (المفيد العالم) موضوعة لقصد إخطار صورة هذه الحصة الخاصة.

وفيه: ما تقدم سابقاً من أن الموضوع له هو المدلول التصوري ـ يعني النسبة ـ ومعه لا بدّ من افتراض نحوين من النسبة يكون أحدهما مدلولاً للجملة التامة والآخر مدلولاً للجملة الناقصة.

٢ ـ ما اتضح من خلال مناقشة ما سبق، وهو أن هيئة كلتا الجملتين موضوعة للنسبة ولكن يوجد نحوان من النسبة: اندماجية وغير اندماجية. والجملة التامة موضوعة للنسبة غير الاندماجية، والناقصة موضوعة للنسبة الاندماجية. وقد أوضحنا ذلك في الحلقة السابقة.

الدلالات الخاصة والمشتركة

وإلى هنا ينتهي حديثنا عن بعض القضايا اللغوية، وقد ذكرناها من باب التمهيد.

وقد عرفنا في بداية الكتاب أن الدلالات التي يحتاج إليها الفقيه في مقام الاستنباط هي على نحوين: خاصة ببعض المسائل الفقهية، كدلالة

كلمة الصعيد أو الكعب، وعامة تصلح أن تكون عنصراً مشتركاً في عملية الاستنباط في مختلف أبواب الفقه، كدلالة الأمر على الوجوب مثلاً، والذي يدخل في بحثنا الأصولي هو الثاني، ومن هنا سوف يكون بحثنا فيما يأتي عن الدلالات العامة فقط.

الأمر والنهي

الأمر تارة يراد منه مادته ـ يعني كلمة أمر بمشتقاتها ـ كقولك «آمرك بالصلاة». وأُخرى يراد منه صيغته كقولك: صلِّ.

وعلى هذا فالكلام تارة يقع عن المادة، وأُخرى عن الصيغة.

مادة الأمر

أما مادة الأمر فهي لغة مشترك لفظي ذات معانٍ متعددة ـ كالشيء والحادثة والغرض ـ أحدها الطلب، ومعه فتعيّنه من بينها بحاجة إلى قرينة، كما في المثال السابق.

والمقصود من وضعها للطلب ليس كل طلب ـ بما في ذلك التكويني كطلب العطشان ـ بل خصوص التشريعي الصادر من العالي، أعم من كونه عالياً حقيقة أو مستعلياً.

وهل يلزم أن يكون وجوبياً أو يكفي كونه استحبابياً؟ قيل بالاختصاص بالوجوبي، واستدل عليه بما يلي:

١ ـ قوله تعالى ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾[1]، فإنه لو كان الأمر يشمل الاستحباب لما وقع على إطلاقه موضوعاً للحذر من مخالفته.

---

(١) سورة النور، الآية: ٦٣.

٢ ـ قوله ﷺ لولا أن أشق على أُمتي لأمرتهم بالسواك[1]، فإن الأمر لو كان يشمل الاستحباب لما كان مستلزماً للمشقة كما هو ظاهر الحديث.

٣ ـ تبادر الوجوب من أمر المولى، وهو علامة الحقيقة.

صيغة الأمر

وأما صيغة الأمر فقد ذكر لها عدة معانٍ، كالطلب والتمني والترجي والتهديد. . .

وهو في الحقيقة خلط بين المدلول التصوري والمدلول التصديقي، فإن الصيغة لها مدلول تصوري هو النسبة الطلبية أو الإرسالية، وليس نفس مفهوم الطلب والإرسال بما هو مفهوم اسمي، كما أوضحنا ذلك في الحلقة السابقة.

وللصيغة إضافة إلى هذا المدلول التصوري مدلول تصديقي ثابت بالظهور الحالي، فإن استعمال الصيغة يكشف عن وجود داعٍ في نفس المتكلم دعاه إلى ذلك، وهو قد يكون الطلب وقد يكون الترجي وهكذا.

إذن المدلول التصوري على جميع التقادير واحد، والاختلاف هو في الداعي الذي هو المدلول التصديقي.

هذا على المختار.

وأما على مسلك التعهد فليس للصيغة مدلول تصوري بل مدلول تصديقي فقط، ومعه يلزم تعدّد معاني الصيغة بتعدد الدواعي.

* * * * *

---

(١) وسائل الشيعة، ج٢: ص٧، أبواب السواك، ب٣، ح٤.

ثم إن ظاهر الصيغة أن الداعي لإنشائها هو الطلب دون غيره من الدواعي، إذ لو كانت موضوعة للنسبة الطلبية فواضحٌ أن الطلب ـ إذا كان داعياً ـ هو أقرب إلى مدلول الصيغة، أعني النسبة الطلبية، وظاهرُ كل كلام كون داعيه أقرب ما يكون لما يدل عليه ذلك الكلام. وأما إذا كانت موضوعة للنسبة الإرسالية فواضحٌ أن الإرسال الحقيقي ينشأ من داعي الطلب دون غيره من الدواعي، فيتعيّن داعي الطلب بمقتضى ظهور الكلام، هذا...

وقد يتفق أحياناً أن يكون الداعي لإنشاء الصيغة قصد الإخبار عن حكم آخر وليس قصد الطلب، كما في قولك: «اغسل ثوبك من البول» فإن الداعي ليس هو طلب الغسل، إذ لو لم يغسل المكلف ثوبه لم يكن آثماً جزماً، وإنما الداعي بيان مطلبين: تنجس الثوب بملاقاة البول، وحصول طهارته بالغسل، وكل واحد منهما حكم وضعي، وتسمى الصيغة في هذه الحالة بالأمر الإرشادي، لأنها إرشاد إلى ذلك الحكم.

*****

ثم إنه كما قيل بدلالة مادة الأمر على الطلب الوجوبي كذلك قيل بدلالة صيغة الأمر على ذلك، بمعنى أنها تدل على النسبة الإرسالية الحاصلة من إرادة لزومية، ووجهه التبادر.

*****

ويجدر الالتفات إلى أن غير فعل الأمر قد يستعمل في إفادة الطلب إما بإدخال لام الأمر عليه، فتكون إفادة الطلب بلا عناية، **أو بدونها** ـ كما إذا قيل يغتسل أو يعيد ـ فتلزم العناية، لأن الجملة حينئذ خبرية بطبيعتها وقد استعملت في الطلب.

والأول يدل على الوجوب بنحو دلالة الصيغة عليه، والثاني يوجد خلاف في دلالته على الوجوب، ويأتي الكلام عن ذلك في الحلقة الثالثة إن شاء الله تعالى.

دلالات أُخرى للأمر

عرفنا أن الأمر يدل على الطلب الوجوبي، وهناك دلالات أُخرى وقعت محلاً للبحث:

١ ـ إذا ورد عقيب الحرمة أو احتمالها، فإنه قيل بدلالته على نفي الحرمة لا أكثر.

والصحيح أن المدلول التصوري ـ النسبة الطلبية ـ محفوظ، غير أن المدلول التصديقي يصبح مردّداً بين داعي الطلب الجدي ونفي التحريم فيحصل الإجمال.

٢ ـ إذا كان الأمر مؤقتاً ولم يمتثل داخل الوقت، فهل يدل على وجوب القضاء؟

والمناسب: إذا كان الأمر بالمؤقت يرجع إلى أمر واحد بالفعل داخل الوقت فعند انتهاء الوقت يسقط الأمر السابق، ويحتاج القضاء إلى أمر جديد. وإذا كان يرجع إلى أمرين: أمر بذات الفعل على الإطلاق وأمر بإتيانه داخل الوقت، فعند انتهاء الوقت يسقط الثاني ويبقى الأول على حاله، فيكون وجوب القضاء بالأمر السابق بلا حاجة إلى أمر جديد. وحيث إن ظاهر الأمر بالمؤقت هو الأول فيحتاج إثبات تعدد الأمر إلى قرينة خاصة، وبالتالي تكون النتيجة هي أن القضاء بأمر جديد.

٣ ـ الأمر بالأمر بشيء، فإنه وقع الكلام في دلالته على الأمر بذلك

الشيء مباشرة، فالمولى إذا أمر زيداً مثلاً بأن يأمر خالداً بشيء، فهل يستفاد الأمر المباشر لخالد من ذلك أو لا؟

فعلى الأول لو اطلع خالد على ذلك قبل أن يأمره زيد لوجب عليه الإتيان بذلك الشيء، وعلى الثاني لا يكون ملزماً بشيء.

ومثاله الفقهي: أمر الشارع وليَّ الصبي بأمره بالصلاة، فإن قيل بالأول كان ذلك أمراً للصبي بالصلاة ولو على نحو الاستحباب، دون ما إذا قيل بالثاني.

مادة النهي وصيغته

كما أن للأمر مادة وصيغة كذلك الحال بالنسبة إلى النهي.

ومادته هي نفس كلمة النهي، وصيغته من قبيل: لا تكذب.

والمادة تدل على الزجر بمفهومه الاسمي، فكلمة أنهاك وأزجرك هما بمعنىً واحد.

والصيغة تدل على الزجر بنحو المعنى الحرفي، أي النسبة الزجرية.

وهناك خلاف في أن مفاد النهي هو طلب الترك الذي هو أمر عدمي أو طلب الكف عن الفعل الذي هو أمر وجودي.

وقد يستدل للأول بأن من حصل منه الترك بدون كف لا يعتبر عاصياً للنهي عرفاً.

وقد يستدل للثاني بأن الترك أمر غير مقدور، لأنه ثابت من الأزل فلا يمكن تعلق الطلب به.

وجوابه واضح، فإن الترك وإن كان أزلياً إلا أنه بقاءً تحت القدرة فيمكن تعلّق التكليف به.

والصحيح بطلان كلا الوجهين، فإن النهي ليس طلباً للترك ولا للكف وإنما هو بالنسبة إلى المادة زجر بنحو المعنى الاسمي، وإلى الصيغة زجر بنحو المعنى الحرفي، وهذا يعني أن متعلّقه الفعل لا الترك.

وينبغي أن يكون واضحاً أن النهي ـ مادة وصيغة ـ يدل على كون الزجر هو بدرجة التحريم، وذلك للتبادر.

قاعدة احترازية القيود

قيد الحكم له أشكال مختلفة:

١ ـ فقد يكون متعلقاً للحكم، كالإكرام في (أكرم الفقير).

٢ ـ وقد يكون موضوعاً له، كالفقير في المثال.

٣ ـ وقد يكون شرطاً، كالزوال في (إذا زالت الشمس فصلّ).

٤ ـ وقد يكون وصفاً للموضوع، كالفقير في (أكرم الإنسان الفقير). وهكذا.

والقيد في جميع هذه الموارد دخيل في الحكم على مستوى المراد الاستعمالي، ونكشف من مدخليته كذلك مدخليته على مستوى المراد الجدي أيضاً، فإن ظاهر حال كل متكلم عرفي أن كل قيد يأخذه في مراده الاستعمالي هو دخيل في مراده الجدي أيضاً، أي أن كل ما يقوله يريده حقيقة.

وهذا ما يمكن أن نصطلح عليه بقاعدة احترازية القيود، فإذا قيل: (أكرم الإنسان الفقير) فالفقر حيث إنه دخيل في مرحلة الكلام فهو دخيل في المراد الجدي، فإذا لم يكن الشخص فقيراً فلا يشمله الوجوب، وهذا واضح.

والذي نؤكّده: أن غاية ما يثبت بهذه القاعدة أن الحكم الذي أنشأه المتكلم ـ والذي يمكن أن نعبّر عنه بشخص الحكم ـ حكم ضيّق لا يشمل الشخص غير الفقير، ولكن هذا لا ينفي وجود حكم آخر ثابت لغير الفقير بملاك آخر، ككونه عالماً.

إذن القاعدة المذكورة تثبت أن شخص الحكم ضيّق لا أكثر.

الإطلاق والتقييد

إذا تصورت طبيعة الإنسان مثلاً فتارة تلحظها وتلاحظ معها وصفاً معيناً ـ كالعدالة ـ فذاك هو التقييد، وأُخرى تلحظها ولا تلاحظ معها وصفاً فذاك هو الإطلاق.

فالتقييد إذن لحاظ خصوصية زائدة في الطبيعة، والإطلاق عدم لحاظ خصوصية زائدة.

وكلتا الحالتين تشتركان في الطبيعة، غير أنه في إحداهما يلاحظ معها أمر وجودي ـ لحاظ الخصوصية ـ وفي الأُخرى هي مقترنة بأمر عدمي، وهو عدم لحاظ الخصوصية.

وقد وقع الكلام في أن أسماء الأجناس هل هي موضوعة لذات الطبيعة الجامعة بين المطلقة والمقيدة، أو هي موضوعة للطبيعة بقيد الإطلاق وعدم لحاظ القيد.

ويترتب على هذين الاحتمالين أمران:

١ ـ أن الاستعمال في المقيد حقيقة على الأول ببركة فكرة تعدد الدالّ والمدلول، ومجاز على الثاني لأن الكلمة لم تستعمل في الطبيعة المطلقة.

٢ ـ إذا وقعت كلمة إنسان موضوعاً لحكم ولم نعلم هو ثابت للطبيعة على إطلاقها أو لحصة مقيدة منها، فعلى الثاني يمكن إثبات الإطلاق

بالدلالة الوضعية، لأنه مأخوذ في المعنى الموضوع له فتطبّق قاعدة احترازية القيود، ويثبت أن القيد الذي أخذه المتكلم في كلامه هو دخيل في مراده الجدي، وبالتالي يثبت أن مراده الجدي هو الإطلاق.

وأما على الأول فحيث لم يؤخذ الإطلاق قيداً في مدلول الكلمة فلا بدّ لإثباته من التمسك بقرينة الحكمة.

والصحيح هو الاحتمال الأول، فإن الوجدان قاضٍ بأن الاستعمال في المقيد ليس مجازاً. وهو منبّه على صحة الاحتمال المذكور وبطلان الآخر.

وعليه لا بدّ لإثبات الإطلاق من التمسك بقرينة الحكمة، وهي في روحها ترجع إلى ظهور حال المتكلم في أنه في مقام بيان تمام مراده الجدي بكلامه، وحيث إن قيد العدالة مثلاً لم يبيّنه فلا يكون دخيلاً في مراده الجدي.

وهذا الظهور الحالي يغاير الظهور الحالي الذي تستند إليه قاعدة احترازية القيود، فالقاعدة تستند إلى ظهور حال المتكلم في أن ما يقوله يريده، بينما الذي ترجع إليه قرينة الحكمة هو ظهور حال المتكلم في أن ما لا يقوله لا يريده.

وقد يعترض على الاحتمال الأول الصحيح بأنه بناءً عليه لم يبيّن المتكلم الإطلاق ولا التقييد، إذ كلاهما خارج عن مدلول اللفظ، ومعه فما المعيّن للإطلاق في مقابل التقييد؟

والجواب: أن مقتضى ظهور حال المتكلم أن كل ما يلاحظه لا بد أن يبيّنه، أما الذي لم يلحظه فلا حاجة إلى بيانه، ومعه فلو كان مراده المقيد

فلازمه أنه قد لاحظ القيد فلا بدّ أن يبيّن ذلك بكلامه، وأما لو كان مراده الإطلاق فهو لم يلحظ القيد ـ لا أنه لاحظ عدم القيد ـ فلا حاجة إلى أن يبيّن ذلك بكلامه، أي لا حاجة إلى أن يبيّن أني لم ألحظ هذا القيد.

والخلاصة: أنه على الاحتمال الأول نستعين لإثبات الإطلاق بقرينة الحكمة، بينما على الاحتمال الثاني نستعين بقاعدة احترازية القيود.

وهناك فارق عملي بينهما يظهر حالة اقتران الكلام بما يصلح للقرينية، فإنه لا يمكن تطبيق قرينة الحكمة لإثبات الإطلاق، لأن الظهور الحالي الّذي يستند إليه لا يشمل حالة الاقتران المذكور، بينما لا يضرُّ ذلك بناءً على قاعدة احترازية القيود.

الإطلاق الشمولي والبدلي والأفرادي والأحوالي

الإطلاق الثابت بقرينة الحكمة:

تارة يكون شمولياً، أي مقتضياً لاستيعاب الحكم لجميع أفراد الطبيعة، من قبيل لا تكذب.

وأُخرى يكون بدلياً، أي يكتفي في امتثال الحكم بإيجاد بعض الأفراد، من قبيل صلّ.

كما أن الإطلاق:

تارة يكون أفرادياً، أي يكون مصبّه الأفراد والإطلاق يكون بلحاظها.

وأخرى يكون أحوالياً، أي يكون مصبّه الأحوال، كقولك: أكرم زيداً، فإنه لا يوجد فيه إطلاق أفرادي. لكنه يوجد فيه إطلاق بلحاظ الأحوال المختلفة لزيد.

الإطلاق في المعاني الحرفية

عرفنا أن لدينا معاني اسمية ومعاني حرفية وأن مفاد الهيئات معنىً حرفي. ولا إشكال في إمكان تطبيق الإطلاق في المعاني الاسمية. وقد وقع الكلام في إمكانه بلحاظ المعاني الحرفية، فلو قال المولى: أكرم زيداً، فمفاد هيئة أكرم هو الوجوب بنحو النسبة الطلبية، فإذا شككنا في إطلاقه لجميع الحالات أو اختصاصه ببعضها، فهل يمكن التمسك بقرينة الحكمة لإثبات إطلاقه؟ نعم يمكن، ويأتي توضيحه إن شاء الله تعالى في الحلقة الثالثة.

التقابل بين الإطلاق والتقييد

التقييد والإطلاق تارة يلحظان في عالم الثبوت وبقطع النظر عن الكلام، وأُخرى في عالم الإثبات والكلام، وهما في كلا اللحاظين متقابلان، ولكن بأي نحو من أنحاء التقابل؟

أما بلحاظ عالم الإثبات فينبغي الجزم بكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، فالكلام إنما يتصف بالإطلاق ويكون كاشفاً عن كون المراد الجدي كذلك فيما إذا أمكن للمولى أن يقيد كلامه ولم يقيّده، وأما إذا لم يمكنه تقييده فلا يتصف بالإطلاق، ولا يكشف عن الإطلاق الثبوتي.

وأما بلحاظ عالم الثبوت فالإطلاق أمر عدمي ـ على ما أوضحنا من أنه عبارة عن عدم لحاظ القيد ـ فينتفي بذلك احتمال كون التقابل بينهما تقابل التضاد، ويدور الأمر بين كونه من تقابل المتناقضين أو من قبيل العدم والملكة، ويأتي في الحلقة الثالثة إن شاء الله تعالى تحقيق ذلك.

حالات مختلفة لاسم الجنس

لاسم الجنس ثلاث حالات:

١ـ أن يكون معرّفاً باللام، ككلمة البيع في ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[1].

٢ ـ أن يكون نكرة، أي منوّناً بتنوين التنكير، ككلمة رجل في (جئني برجل).

٣ ـ أن يكون خالياً من التنكير والتعريف، كما إذا كان منوّناً بتنوين التمكّن أو مضافاً.

والوضع الطبيعي لاسم الجنس ـ وهو الدلالة على الطبيعة دون أي إضافة ـ ثابت في الحالة الثالثة، بخلاف الثانية فإنه طُعّم بالتنكير، والأولى فإنه طُعّم بالتعريف.

وعلى هذا فما ذكرناه عن اسم الجنس من دلالته على الإطلاق بقرينة الحكمة يتم في الحالة الثالثة، فإنه المصداق الواضح له.

وأما الحالة الثانية فالحيثية الإضافية التي تحصل لاسم الجنس ـ والتي بسببها يصبح نكرة ـ هي حيثية الوحدة، فإن النكرة هي الطبيعة بقيد الوحدة، وحينما نقول: (أكرم عالماً) فمفاده أكرم فرداً واحداً من أفراد العالم لا بعينه، وهو ما يصطلح عليه بالإطلاق البدلي.

وأما الحالة الأولى فالحيثية الإضافية هي حيثية التعيين، فإن اللام تدل على تعيّن مدخولها وتطبّقه على صورة مألوفة، إما لأجل أنها حاضرة فعلاً كما في العهد الحضوري، أو لذكرها سابقاً كما في العهد الذكري،

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

أو لعهد ذهني خاص بها كما في العهد الذهني، أو لعهد ذهني عام كما في لام الجنس، فإن لكل جنس صورة معينة في الذهن، فالنار مثلاً لها صورة معينة في الذهن، وعندما نقول (نار) بدون لام فهي تدل على ذات النار، أما إذا قلنا (النار محرقة) وقصدنا من اللام لام الجنس فيدل ذلك على تطبيق مفهوم النار على تلك الصورة الثابتة في أذهاننا للنار، وكأنه يراد أن يقال: تلك النار ـ التي نعرفها في أذهاننا ـ محرقة. ومن هنا يصبح الاسم معرفة بسبب لام الجنس.

ويجدر الالتفات إلى أن اسم الجنس في الحالة الثانية لا يصلح للإطلاق الشمولي لمنافاته لقيد الوحدة، بينما في الحالة الأولى والثالثة يصلح لذلك، ولذا يصح في ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ وقولك: (طعام زيد جيد) إجراء مقدمات الحكمة لإثبات الإطلاق الشمولي في كلمة البيع والطعام.

الانصراف

قد يحصل أحياناً أنس خاص بين اسم الجنس وحصة خاصة من حصصه، وهو على نحوين:

١ ـ أن يكون بسبب غلبة وجود تلك الحصة.

٢ ـ أن يكون بسبب غلبة الاستعمال في تلك الحصة.

وفي الأول يبقى الإطلاق على حاله، لعدم حصول أُنس بين اللفظ وتلك الحصة بعد عدم كثرة الاستعمال فيها.

وفي الثاني:

قد تفترض غلبة الاستعمال بدرجة توجب الوضع التعيّني لتلك الحصة، إما مع النقل أو بدونه.

وقد تفترض بدرجة توجب أُنساً بين اللفظ وتلك الحصة من دون حصول وضع تعيّني.

وفي الحالة الأولى لا يعود مجال للتمسك بالإطلاق في حدّ نفسه، وأما في الثانية فلا يمكن إثبات الإطلاق بقرينة الحكمة، لأنها تتوقف على عدم وجود ما يصلح للقرينية، والأُنس المذكور يصلح للقرينية.

ومن هنا قيل: الانصراف الناشئ من كثرة الوجود لا يمنع من التمسك بالإطلاق، بخلاف الناشئ من كثرة الاستعمال.

الإطلاق المقامي

الإطلاق تارة يكون لفظياً وأُخرى مقامياً.

وكل ما سبق كان عن الإطلاق اللفظي، وهو أن يفترض وجود لفظ يحكي عن مفهوم يشك في سعته وتقيّده بقيد، وبإطلاق اللفظ يثبت إطلاق المفهوم ثبوتاً.

وأما الإطلاق المقامي فلا يوجد فيه لفظ معين يراد التمسك بإطلاقه بل يراد التمسك بإطلاق المقام.

مضافاً إلى أن القيد الذي يراد نفيه في الإطلاق اللفظي هو قيد للمفهوم، بينما في الإطلاق المقامي ليس هو قيداً للمفهوم، كما لو فرض أن الإمام عليه السلام أخذ ببيان أجزاء الصلاة وسكت عن بيان كون السورة جزءاً مثلاً، فإن السكوت ـ وهو في مقام بيان جميع الأجزاء ـ يكشف عن عدم كون المشكوك جزءاً.

وشرط التمسك بالإطلاق المقامي إحراز كون المتكلم في مقام بيان تمام الأجزاء، ولا يمكن الإحراز إلا بقيام قرينة خاصة تدل على ذلك، وهذا

بخلاف الإطلاق اللفظي، فإنه يمكن إحراز كون المتكلم في مقام البيان من خلال ظهور حال كل متكلم في أنه يبيّن بألفاظه تمام مراده لا بعضه.

من تطبيقات قرينة الحكمة

عرفنا أن الأمر يدل على الطلب وعلى كونه وجوبياً. وقد يتمسك لإثباته بقرينة الحكمة ببيانات ثلاثة تأتي في الحلقة الثالثة إن شاء الله تعالى.

وللطلب انقسامات متعددة:

كانقسامه إلى الطلب النفسي والغيري، والأول هو طلب الشيء لنفسه، والثاني طلبه لغيره.

وانقسامه إلى التعييني والتخييري، والأول طلب شيء معين، والثاني طلب أحد أشياء بنحو التخيير.

وانقسامه إلى العيني والكفائي، والأول طلب شيء من مكلف بعينه، والثاني طلبه من أحد المكلفين بنحو البدل.

ويمكن بمقدمات الحكمة إثبات النفسية والتعيينية والعينية، ببيان أن الغيرية تقتضي تقييد وجوب الشيء بما إذا وجب الغير، والتخييرية تقتضي تقييده بما إذا لم يُؤتَ بالآخر، والكفائية تقتضي تقييده بما إذا لم يأتِ الآخر بالفعل، وكل هذه التقييدات تنفيها قرينة الحكمة فيثبت المعنى المقابل لها.

العموم

تعريف العموم

العموم هو الاستيعاب المدلول عليه باللفظ، مثل كلمة «كل» في قولك: «كل رجل»، فإنها بنفسها تدل على الاستيعاب وتحكيه. وهذا بخلاف كلمة العالم في «أكرم العالم»، فإنها تقتضي استيعاب وجوب الإكرام لأفراد العالم، إلاّ أنه استيعاب لا يدل عليه اللفظ ـ إذ هو يدل على الإطلاق ونفي القيد، ولازم ذلك انحلال الحكم في مرحلة الفعلية والتطبيق إلى جميع أفراد العالم ـ ويصطلح عليه بالإطلاق الشمولي.

وبه ظهر أن مثل لفظ «عشرة» رغم استيعابه لوحداته ليس عموماً، فإنه استيعاب يقتضيه واقع العشرة وذاتها ـ كالانقسام إلى متساويين ـ وليس استيعاباً يدل عليه لفظ عشرة.

أدوات العموم ونحو دلالتها

هناك أدوات وضعت للدلالة على العموم، ككلمة «كل» و«جميع».

والبحث الذي وقع في هذا المجال: هل سريان الحكم إلى تمام أفراد مدخول الأداة يتوقف في مرحلة أسبق على إجراء مقدمات الحكمة في المدخول لإثبات إطلاقه، أو أن نفس الأداة تثبت استيعاب المدخول وشموله لجميع الأفراد بلا حاجة إلى ذلك؟

وقد ذكر في الكفاية أن كلا الوجهين ممكن في حدّ نفسه، فإنه لو كانت الأداة موضوعة لاستيعاب ما يراد من المدخول تعيّن الوجه الأول، لأن المراد من المدخول لا يعرف إلاّ بقرينة الحكمة، وأما إذا كانت موضوعة لاستيعاب ما يصلح انطباق المدخول عليه تعيّن الوجه الثاني، لأن مفاد المدخول هو الطبيعة، وهي صالحة للانطباق على تمام الأفراد، فتطبّق على ذلك بواسطة الأداة مباشرة من دون حاجة إلى الاستعانة بقرينة الحكمة.

ثم استظهر رحمه الله ـ بحق ـ الوجه الثاني.

وربما تصعّد اللهجة ويبرهن على بطلان الأول بلزوم اللغوية، فإن شمولية المدخول إذا ثبتت بمقدمات الحكمة يعود ذكر الأداة لغواً.

ولا مجال لفكرة التأكيد، لامتناعها في مورد الطولية، والمفروض في الوجه الأول ذلك، فإنه فرض أن دلالة الأداة هي في طول ثبوت الإطلاق بمقدمات الحكمة.

دلالة الجمع المعرّف باللام

من الواضح أن المفرد المعرّف باللام لا يدل على العموم ـ والشمولية المستفادة منه ثابتة بالإطلاق ـ وكذا الجمع الخالي من اللام، فإنه لا يدل على العموم، وإنما الكلام في الجمع المعرّف باللام، وقد ادعيت دلالته على العموم.

والكلام فيه يقع في مرحلتين:

الأولى: كيف نصوّر الدلالة على العموم ثبوتاً؟ فهل كلمة العلماء مثلاً تدل بمجموعها على العموم أو أنها تدل عليه ببعض أجزائها؟

والصحيح: أن الدلالة هي بواسطة اللام، فإن في الجمع المعرّف باللام ثلاثة دوالّ:

١ ـ المادة التي تدل على المعنى الذي يراد استيعابه، ككلمة «عالم» في «العلماء».

٢ ـ هيئة الجمع الدالة على الجمع.

٣ ـ اللام الدالة على استيعاب الجمع لتمام أفراد المادة.

الثانية: كيف نثبت دلالة اللام إثباتاً على العموم؟ وفي هذا المجال:

١ ـ تارة يدَّعى أن اللام الداخلة على الجمع موضوعة للعموم.

٢ ـ وأُخرى يدَّعى وضعها لتعيين مدخولها، وحيث لا توجد مرتبة من الجمع تتعيّن فيها الأفراد الداخلة سوى المرتبة الأخيرة ـ لأنها المرتبة الوحيدة التي لا تردّد في انطباقها وحدود شمولها ـ فتكون هي المتعينة، وبذلك يثبت العموم، لا لأنه المدلول المباشر للّام، بل لأنه من لوازم مدلولها الوضعي، أعني التعيين.

وقد اعترض على كل من الدعويين:

أما الأولى فبأن لازمها كون الاستعمال في مورد العهد إما مجازاً ـ إذ لا عموم ـ أو من قبيل الاشتراك اللفظي بين العهد والعموم، وكلاهما بعيد.

وأما الثانية فقد أورد عليها في الكفاية بأن التعيين كما هو محفوظ في المرتبة الأخيرة من الجمع كذلك هو محفوظ في بقية المراتب.

وكأنه (قده) فهم أن المراد من التعيين تعيّن العدد، فلو كان هذا هو المقصود فالحق معه، فإن كل مرتبة هي متعينة من حيث العدد، إلاّ أن المقصود تعيّن الداخل من الأفراد في مرتبة الجمع، ولا تعيّن كذلك إلاّ في المرتبة الأخيرة.

وبذلك اتضح إمكان الدلالة على العموم ثبوتاً وإمكانها إثباتاً من خلال دعوى وضع اللام لتعيين مدخولها.

المفاهيم

تعريف المفهوم بشكل عام

الكلام إذا كان له مدلول مطابقي ـ كوجوب الجمعة في قولنا: صلاة الجمعة واجبة ـ فهو المنطوق، وإذا كان له مدلول التزامي فهو المفهوم. ولكن ليس كل مدلول التزامي مفهوماً، بل خصوص ما تضمّن نفي الحكم الثابت في المنطوق، فالمثال السابق يدل بالالتزام على أن صلاة الظهر ليست واجبة، ولكن ذلك ليس مفهوماً، لأنه ليس انتفاءً للوجوب الثابت في المنطوق أعني وجوب الجمعة.

ومنشأ الدلالة على انتفاء حكم المنطوق كون الربط الخاص المأخوذ في المنطوق بين الحكم وقيوده سنخ ربط يستدعي ذلك، كما سيأتي بيانه تحت عنوان ضابط المفهوم.

كما أنه ليس كل انتفاء من هذا القبيل مفهوماً، بل إذا كان انتفاءً لطبيعي الحكم، فقولنا: «إذا جاءك زيد فأكرمه» إذا فُهم منه: عند عدم مجيء زيد فلا يجب إكرامه حتى لو كان فقيراً أو يتيماً أو... فذاك هو المفهوم، أما إذا دلَّ على انتفاء وجوب الإكرام بملاك المجازاة على المجيء دون الملاكات الأُخرى فهذا الانتفاء ليس مفهوماً، بل هو انتفاء من جهة قاعدة احترازية القيود.

وعليه فالمفهوم: انتفاء طبيعي الحكم المنطوق عند انتفاء القيد الذي رُبط به.

ضابط المفهوم بشكل عام

عرفنا أن دلالة الكلام على المفهوم ـ أي الانتفاء عند الانتفاء ـ بحاجة إلى ربط خاص، والسؤال: ما هو ذلك الربط الخاص؟ المعروف أنه عبارة عن الركنين التاليين:

الأول: أن يكون ارتباط الجزاء بالشرط مثلاً من ارتباط المعلول بعلته المنحصرة، إذ لو كان الربط بينهما مجرد اتفاق بدون لزوم، أو كان اللزوم بدون عليّة، أو كانت العلة غير منحصرة ـ لتوفّر علة أُخرى ـ فلا ينتفي الجزاء بانتفاء الشرط، لإمكان وجوده بعلة أُخرى.

الثاني: أن يكون المرتبط بتلك العلة المنحصرة هو طبيعي الحكم دون شخصه، وإلاّ لم ينتفِ الطبيعي بانتفاء تلك العلة بل الشخص، وقد عرفت أن المفهوم هو انتفاء طبيعي الحكم.

هذا ما ذكر.

ويرده: أن الركن الثاني وإن كان تاماً إلاّ أن الأول مرفوض لوجهين:

١ ـ أن ثبوت المفهوم لا يتوقف على كون الشرط مثلاً علة تامة للحكم، بل يكفي كونه جزء علة منحصرة، فالمهم هو الانحصار دون العلية.

٢ ـ أنه يكفي لثبوت المفهوم للشرطية مثلاً كونها دالة على توقف الجزاء على الشرط ولو لم يكن الشرط علة أو جزءاً لعلّة، بل ولو لم يكن هناك لزوم، ولذا لو قال شخص مثلاً: إن وجوب الإكرام متوقف على

المجيء، استفدنا المفهوم بقطع النظر عن وجود لزوم علّي انحصاري، فلو كانت الشرطية مثلاً موضوعة لما ذكر كفى ذلك في استفادة المفهوم، ولا تتوقف دلالتها عليه على اللزوم العلّي الانحصاري، أي إن ذلك ليس هو الطريق الوحيد لاستفادة المفهوم، بل هناك طريق آخر، وهو دلالتها على التوقف ولو صدفة.

مفهوم الشرط

لا شك في دلالة الجملة الشرطية على ربط الجزاء بالشرط، ولكنه وقع الخلاف في الدال على الربط المذكور، فالمعروف أن أداة الشرط قد وضعت لإفادة ذلك، وذهب المحقق الأصفهاني إلى أن هيئة الجملة الحاصلة من ترتيب الجزاء على الشرط هي الدالة على ذلك.

وعلى أي حال، إن الربط المذكور لا يكفي وحده لإثبات المفهوم، بل لا بدّ ـ طبقاً لما تقدّم في ضابط المفهوم ـ من إثبات أمرين:

١ ـ أن المعلّق على الشرط هو طبيعي الحكم دون شخصه.

٢ ـ أن الشرط علة منحصرة للجزاء.

أما بالنسبة إلى الأول فقد يتمسك بالإطلاق وقرينة الحكمة لإثبات أن المعلّق هو الطبيعي، ففي جملة «إذا جاء زيد فأكرمه» نثبت بقرينة الحكمة أن مفاد أكرم هو طبيعي الوجوب بنحو النسبة الإرسالية والمعنى الحرفي، إذ الوجوب المعلّق على المجيء لم يؤخذ مقيّداً بملاك خاص.

وأما بالنسبة إلى الثاني فقد يقال بوضع أداة الشرط للربط العلّي الانحصاريّ.

ولكن يردّه: أن لازم ذلك كون الاستعمال مجازاً عند عدم كون الشرط علة منحصرة، وهو خلاف الوجدان.

وقد يقال: إن الأداة موضوعة لأصل اللزوم، والعلّية مستفادة من تفريع الجزاء على الشرط، والانحصار مستفاد من الإطلاق، إذ لو كانت هناك علة أُخرى لقيِّد الشرط بحرف «أو»، بأن يقال مثلاً: إن جاء زيد أو مرض فأكرمه، وعدم ذلك دليل العدم، وهو معنى الانحصار.

الشرط المسوق لتحقّق الموضوع

إن جملة «إذا جاءك زيد فأكرمه» تشتمل على حكم وهو وجوب الإكرام، وشرط وهو المجيء، وموضوع وهو زيد. وهذا الأخير ـ أعني الموضوع ـ ثابت في حالة وجود الشرط وعدمه.

وأما إذا لاحظنا جملة «إذا رزقت ولداً فاختنه» نجد أن الشرط محقّق لوجود الموضوع، بمعنى أنه لا موضوع عند عدم تحققه. وتسمى مثلها بالجملة المسوقة لتحقّق الموضوع، وهي لا تدل على المفهوم ـ خلافاً للأولى ـ إذ مع عدم الشرط لا موضوع لكي تدل على نفي الحكم عنه.

مفهوم الوصف

إذا قُيّد موضوع الحكم بوصف معين ـ كما في أكرم الفقير العادل ـ فهل يدل على المفهوم؟ قد يجاب بالإيجاب لوجهين:

١ ـ لو كان يجب إكرام غير العادل أيضاً لزم أن لا يكون لوصف العدالة مدخلية، والحال أنّ ظاهر حال المتكلم أن كل ما يأخذه في مرحلة الاستعمال ـ أي مرحلة المدلول التصوري ـ فهو دخيل في المراد الجدي.

وفيه: نحن نقبل مدخلية القيد، ولكن يحتمل أن مدخليته هي بلحاظ شخص الحكم ـ أي هذا الفرد من الوجوب والجعل ـ دون طبيعيّه، والمفهوم هو انتفاء الطبيعي.

٢ ـ لو كان يجب إكرام غير العادل بجعل آخر فيلزم عدم الفائدة في ذكر الوصف، إذ بجعل الخطاب مطلقاً يحصل المقصود أيضاً، وللتحفّظ على كلام الحكيم من اللغوية يلزم وجود فائدة في ذكر القيد، وهو التنبيه على عدم شمول الحكم للفقير غير العادل فيثبت المفهوم.

وفيه: أنه يكفي لدفع اللغوية ثبوت المفهوم بنحو السالبة الجزئية دون السالبة الكلية، أي أن بالإمكان ثبوت وجوب الإكرام لبعض أفراد الفقير غير العادل أيضاً ـ كالهاشمي أو المريض مثلاً ـ دون غير ذلك، فلو لم

يذكر القيد فُهم ثبوت الحكم للطبيعي، أي كل فقير غير عادل، ولدفع التوهم المذكور ذكر الوصف. إذن غاية ما يفهم من ذكر الوصف عدم ثبوت الحكم لطبيعي الفقير، لا انتفاؤه عن جميع أفراد غير العادل.

ثم إن الوصف تارة يذكر مع موصوفه، كما في قولك: احترم العالم الفقيه، وأُخرى بدونه كقولك: احترم الفقيه، وهو ما يسمى باللقب.

والوجه الأول لإثبات المفهوم لو تمّ جرى في كلا الموردين، بخلاف الوجه الثاني فإنه يختص بالمورد الأول، إذ لا لغوية على أي حال ما دام الموصوف غير مذكور، ومن هنا اتفقت الكلمة على أن اللقب لا مفهوم له.

الغاية والاستثناء

هناك جمل أُخرى ادعي ثبوت المفهوم لها، كالجملة المشتملة على الغاية مثل صم إلى الليل، أو على أداة الاستثناء مثل أكرم الفقراء إلاّ الفساق.

ولا شك في أنهما يدلان على أن شخص الحكم الذي أُريد إبرازه بذلك الخطاب منفي عن المستثنى وعما بعد الغاية ـ أو عنها وما بعدها ـ لقاعدة احترازية القيود، والمهم إثبات انتفاء الطبيعي، وحيث لا مثبت له فلا مفهوم لهما.

نعم، دفعاً لمحذور اللغوية لا بدّ من ثبوت المفهوم بنحو السالبة الجزئية كما تقدم في مفهوم الوصف.

التطابق بين الدلالات

تقدّم في الحلقة السابقة أن لكل كلام ثلاث دلالات: تصورية، وتصديقية أُولى، وتصديقية ثانية.

وتعني الدلالة التصورية انتقاش المعنى الموضوع له في الذهن عند سماع اللفظ.

والدلالة التصديقية الأولى دلالة الكلام على إرادة المتكلم إخطار معناه المستعمل فيه.

والدلالة التصديقية الثانية دلالة الكلام على أن إرادة إخطار المعنى هو بنحو الجدّ، دون الهزل والتقية ونحوهما.

والذي نؤكّد عليه هنا: أن منشأ الدلالة الأولى هو الوضع، بينما منشأ الدلالة التصديقية الأُولى ظهور حال المتكلم في التطابق بين الدلالتين، أي أنه يريد استعمال الكلام في مدلوله التصوري، فإذا قال: «أسد» وشُكّ في أنه يريد أن يخطر في ذهننا المعنى الحقيقي أو المجازي فظاهر حاله إرادة إخطار المعنى الحقيقي، أي أن ظاهر حاله التطابق بين الدلالة التصورية والدلالة التصديقية الأولى، وحيث إن الظهور حجة ولو لم يكن لفظياً بل حالياً، فتثبت حجية الظهور المذكور، ويصطلح على حجية الظهور المذكور باسم أصالة الحقيقة.

وأما الدلالة التصديقية الثانية فمنشؤها ظهور حال المتكلم في التطابق بين المدلول التصديقي الأول والمدلول التصديقي الثاني، أي بين ما يريد استعمال اللفظ فيه وما يقصده جداً منه، فإذا قال: أكرم كل جيراني، فحيث إن المدلول التصوري هو العموم دون بعض الجيران، فبأصالة التطابق الأُولى يثبت أنه يريد استعمال الكلام في عموم الجيران، وبأصالة التطابق الثانية يثبت أن العموم مراد له جداً.

ويصطلح على حجية الظهور في إرادة العموم جداً بأصالة العموم، يعني في خصوص مورد الشك في إرادة العموم، كما ويصطلح على حجية الظهور في كون المراد الاستعمالي مراداً جدياً للمتكلم ولم ينشأ عن تقية أو هزل أو... بأصالة الجهة.

ثم إنه يوجد فارق آخر بين الدلالات الثلاث، فالظهور التصوري في المعنى الحقيقي لا يزول حتى بالقرينة المتصلة على إرادة المتكلم معنىً

آخر، وأما الدلالة التصديقية ـ أعم من الأولى والثانية ـ فتزولان بذلك ويتحول الظهور إلى المعنى الذي تدل عليه القرينة المتصلة.

وأما القرينة المنفصلة فلا تزيل شيئاً من الدلالات الثلاث، وإنما يحصل تعارض بين الظهور الأول للكلام وبينها، وتقدّم القرينة المنفصلة لقضاء الجمع العرفي بذلك.

والخلاصة: أنه يوجد فارقان بين الدلالة التصورية والدلالتين التصديقيتين: فارق من حيث المنشأ، وفارق من حيث تأثير القرينة.

مناسبات الحكم والموضوع

قد يكون المأخوذ في لسان الدليل عنواناً عاماً إلاّ أن العرف يفهم منه حصة خاصة، وقد ينعكس الأمر.

مثال الأول: اغسل ثوبك إذا أصابه البول، فإن الغسل لغةً يراد به استعمال أي مائع، إلاّ أن العرف يفهم منه خصوص الغسل بالماء.

ومثال الثاني: لا تشرب ولا تتوضأ بماء القربة إذا أصابه نجس، فإن العرف يفهم ثبوت الحكم المذكور لماء الكوز أيضاً، وأن القربة مجرد مثال.

وهذا التعميم أو التخصيص يستند في الغالب إلى ما يسمى بمناسبات الحكم والموضوع، حيث إن الحكم له نكات ومناسبات خاصة مرتكزة في الذهن العرفي، وبسببها ينسبق إلى الذهن التعميم أو التخصيص، وهذا الانسباق حيث إنه مصداق لظهور الدليل، فيكون حجة بعدما كان كل ظهور حجة كما يأتي إن شاء الله تعالى.

إثبات الملاك بالدليل

عرفنا سابقاً أن لكل حكم ملاكاً، وأن الدليل على الحكم دليل بالالتزام على ثبوت الملاك. والسؤال هنا: إذا فرض في موردٍ ارتفاع الحكم لسبب معيّن ـ كحالة العجز عن امتثال الوجوب مثلاً ـ فهل يمكن إثبات بقاء الملاك بنفس دليل الوجوب فيما إذا ترتّب عليه أثر، كوجوب القضاء إذا كان مترتباً على فوت الملاك؟

إن الجواب يرتبط ببحث تقدمت الإشارة إليه، وهو أن الدلالة الالتزامية هل هي تابعة للدلالة المطابقية في الحجية كما هي تابعة في أصل الوجود، فبناءً على العدم يمكن ذلك، وبناءً على التبعية لا يمكن.

ومثل هذا ما إذا كان دليل الحكم دالاً بالالتزام على حكم آخر ـ كدليل وجوب الشيء حيث يدل بالالتزام على عدم حرمته ـ وفرض سقوط المدلول المطابقي، فإن إمكان إثبات الحكم الآخر وعدمه يرتبط بمسألة التبعية وعدمها، فبناءً على التبعية لا يمكن عند نسخ الوجوب إثبات عدم حرمة الفعل بدليل الوجوب المنسوخ، بخلافه بناءً على عدمها فإنه يمكن.

٢ ـ الدليل الشرعي غير اللفظي

عرفنا فيما تقدّم أن الدليل الشرعي تارة يكون لفظياً، وأُخرى غير لفظي، وأن غير اللفظي قد يكون فعلاً تارة وتقريراً ـ بمعنى السكوت عن تصرف معين ـ أُخرى، والآن نريد التحدث عن مقدار دلالة ذلك.

دلالة الفعل

لا إشكال في أن ترك المعصومعليه السلام لفعل يدل على عدم وجوبه لنكتة العصمة، وإنما الكلام في صدور فعل منه هل يدل على وجوبه، أو أنه لا يدل حتى على رجحانه فضلاً عن وجوبه؟

والجواب: أنه تارة يقترن الفعل بقرينة تدل على أن الغرض منه التعليم ـ كما في الوضوءات البيانية ـ فيثبت الرجحان أو الوجوب تبعاً لمقدار دلالة تلك القرينة، وأُخرى يتجرد عن قرينة من هذا القبيل فيثبت عدم الحرمة للعصمة كما تقدم، هذا إذا لم يحتمل اختصاص المعصومعليه السلام بحكم في ذلك المورد، وإلاّ فلا يثبت المقدار المذكور أيضاً.

وهل يثبت ـ إضافة إلى عدم الحرمة ـ الرجحان والاستحباب؟ كلا إلاّ في موردين:

١ ـ إذا كان عبادةً، فإنه لا معنى للعبادية بلا رجحان.

٢ ـ إذا أُحرز أن الدافع إلى الفعل دافع شرعي، كما إذا فرض تكرّر صدور الفعل منه عليه السلام ومواظبته عليه رغم كونه مما لا يقتضي الطبع فيه ذلك.

وإذا لم يكن صدور الفعل دالاً على الرجحان، فهل يدل على عدم كونه مرجوحاً إما مطلقاً، أو على الأقل في حالة تكرار صدوره؟ إن الجواب عن ذلك يرتبط بمسألة أُخرى، وهي أن المعصوم عليه السلام هل يجوز في حقه ترك الأوْلى وفعل المكروه ـ مع التكرار أو بدونه ـ أو لا يجوز ذلك عليه أبداً؟

ثم إنه على تقدير عدم جواز ترك الأوْلى على المعصوم عليه السلام يصح أن نستفيد من تركه عدم استحباب المتروك، ومن فعله عدم كونه مكروهاً وعدم كون الترك مستحباً.

ويجدر الالتفات إلى أن الفعل أو الترك إنما يدلان على ما ذكر عند فرض وحدة الظروف المحتمل دخلها في الحكم الشرعي، فإن الفعل ما دام صامتاً لا إطلاق له فلا يعيّن الظروف التي لها دخل في إثبات ذلك الحكم، فما لم نحرز وحدة الظروف فلا يمكن إثبات الحكم.

ومن هنا قد يثار اعتراض عام، وهو أن نفس النبوة أو الإمامة يحتمل ثبوت المدخلية لهما، فلا يمكن آنذاك استفادة شيء من فعل المعصوم عليه السلام أو تركه.

وجوابه: أن ما دلّ على كون النبي أو الإمام قدوة كقوله تعالى ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[1] ينفي الاحتمال المذكور، وعليه فالاختصاص هو الذي يحتاج إلى دليل دون الاشتراك.

---

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٢١.

دلالة السكوت

إذا واجَهَ المعصوم عليه السلام سلوكاً معيناً، فإنْ رفضه كان ذلك دليلاً شرعياً لفظياً، وإن سكتَ عنه كان ذلك كاشفاً عن الإمضاء.

وكاشفية السكوت عن الإمضاء يمكن أن توجّه بنكتتين: عقلية واستظهارية.

أما النكتة العقلية فيمكن بيانها تارة بأن السلوك إذا لم يكن مرضياً شرعاً فيلزم ردعه عليه السلام عنه، إما من جهة وجوب النهي عن المنكر، أو من جهة وجوب تعليم الجاهل.

وأُخرى بأن السلوك إذا كان يفوّت على الشارع غرضه فيلزم الردع عنه، فإنّ نقض الغرض لا يجوز على العاقل.

والفارق بين البيانين أن الأول يتوقف على توفّر شروط وجوب النهي عن المنكر أو تعليم الجاهل، والثاني على كون السكوت مستلزماً لتفويت غرض شرعي فعلي، إما من جهة كون السلوك مرتبطاً بالمجال الشرعي مباشرة، كسيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة في الأحكام الشرعية، أو من جهة خوف امتدادها إلى الأحكام الشرعية، كسيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة في المجالات العرفية إذا خيف سريان تطبيقها إلى الأحكام الشرعية.

وأما النكتة الاستظهارية فهي أن ظاهر حال المعصوم عليه السلام أنه حافظ للشريعة ومبلّغ لها، فسكوته دليل الإمضاء من هذه الجهة. والشروط المعتبرة في النكتة العقلية لا يلزم توفرها بناءً على هذه النكتة كما هو واضح.

سيرة العقلاء

إذا واجهَ المعصوم عليه السلام سلوكاً معيّناً وسكت عنه كان ذلك دليلاً على إمضائه. والسلوك على نحوين:

١ ـ سلوك خاص، كما إذا نكس شخص في وضوئه بحضوره عليه السلام وسكت عنه.

٢ ـ سلوك عام، وهو ما يسمى بالسيرة العقلائية، كما إذا فرض أن العقلاء بما هم عقلاء يبنون على تحقق الملكية بالحيازة، فإذا سكت عليه السلام كان ذلك دليلاً على إمضائه.

وإذا كانت السيرة من زاوية العمل الخارجي ضيّقة إلاّ أن النكتة المركوزة في أذهانهم أوسع، فالإمضاء ينصبّ عليها بسعتها، أو على مقدار العمل الخارجي؟ الصحيح هو الأول، ويترتّب عليه:

أولاً: أن العمل الخارجي حيث إنه صامت فقد لا يدل إلاّ على الجواز بخلاف ما إذا كان ينصبّ على النكتة فإنه قد يثبت به حكم تكليفي أو وضعي.

والأول كالسيرة على العمل بخبر الثقة، فإن الارتكاز يقتضي لزوم العمل به، بخلاف العمل الخارجي فإنه لا يثبت به إلاّ الجواز.

والثاني كالسيرة في باب الحيازة، فإن الارتكاز يقتضي الملكية بخلاف العمل الخارجي فإنه لا يقتضي أكثر من جواز التصرف في ما يحاز.

وثانياً: أن العمل الخارجي في عصر المعصوم عليه السلام قد يكون ضيّقاً، فدائرة الحيازة مثلاً كانت في عهد المعصوم عليه السلام محدودة بالأسماء

ونحوها، غير أن الارتكاز أوسع، وسكوته عليه السلام يدل على إمضاء الارتكاز بسعته، وبذلك تكون النتيجة أوسع.

ثم إنه يلزم لاستكشاف إمضاء السيرة معاصرتها لعصر المعصوم عليه السلام وإلاّ لم يكن السكوت ظاهراً في الإمضاء.

وقد تقول: إن السيرة المتأخرة معاصرة أيضاً للمعصوم عليه السلام رغم كونه غائباً، باعتبار أنه موجود يسمع ويرى.

والجواب: أن النكتة العقلية والنكتة الاستظهارية لا تتمّان في عصر الغيبة.

أما الأولى فلأنه عليه السلام غير مكلّف في حال الغيبة بالنهي عن المنكر وتعليم الجاهل، إذ اللازم عليه سلوك الطريق الطبيعي، والمفروض تسبيب الناس أنفسهم إلى سدّه بالتسبيب إلى غيبته.

وأما الثانية فلأن الاستظهار فرع ملاحظة حال المعصوم عليه السلام، ومعلوم أن حال الغيبة لا يساعد على استظهار الإمضاء من السكوت.

ثم إن كشف السيرة عن الإمضاء هو لما أشرنا إليه، أي لدلالة السكوت على الإمضاء، وليس لأن الشارع من أحد العقلاء بل رئيسهم، فما ثبت في حقهم يكون ثابتاً في حقه أيضاً، إذ يرد عليه أن نفس كونه سيدهم يوجب احتمال اختلافه معهم في الموقف، أي احتمال تخطئته لهم، وطبيعي في غير المدركات السليمة الفطرية كما هو واضح.

الدليل الشرعي (٢)

إثبات صغرى الدليل الشرعي

تمهيد

تقدّم أن الاستفادة من الدليل الشرعي موقوفة على أمور ثلاثة: الصدور، والدلالة، وحجيتها. وتكلّمنا عن الدلالة، ومن الآن يقع الحديث عن الصدور، أي كيف نثبت كون الدليل صادراً من الشارع، أو بالأحرى كيف نثبت صغرى الدليل الشرعي؟

والإثبات تارة يكون وجدانياً، بمعنى الجزم الوجداني بالصدور، وأُخرى تعبدياً، بمعنى أن الشارع يعبّدنا بالصدور، كأن يقول: اعملوا بما ترويه الثقات. وعليه يقع الكلام في قسمين:

١ ـ وسائل الإثبات الوجداني.

٢ ـ وسائل الإثبات التعبدي.

١ ـ وسائل الإثبات الوجداني

إذا لم يكن الشخص معاصراً للشارع فالوسائل التي يمكن تحصيل الجزم بصدور الدليل منه متعددة، ولا يمكن حصرها، والرئيسية منها ثلاث:

١. الإخبار الحسي المتعدد الموجب لليقين، وهو المسمى بالخبر المتواتر.

٢. الإخبار الحدسي المتعدد الموجب لذلك، كفتاوى الفقهاء إذا وصلت إلى درجة الإجماع.

٣. ما يكشف بنحو الإن عن الدليل الشرعي، كسيرة المتشرّعة.

الخبر المتواتر

كل خبر حسي يحتمل في شأنه موافقة الواقع ومخالفته معاً، ومنشأ احتمال المخالفة إما خطأ المخبر أو تعمّده الكذب لمصلحة خاصة، فإذا تعدد الإخبار عن واقعة معينة يتضاءل احتمال مخالفته للواقع، لأن احتمال الخطأ أو تعمّد الكذب في كل إخبار إذا كان موجوداً بدرجة معينة فاحتمال ذلك عند تعدد المخبرين عن تلك الواقعة الواحدة يصبح أقل درجة، لأن احتمال ذلك ناتج ضرب قيمة احتمال الكذب في أحد المخبرين بقيمة احتماله في المخبر الآخر، وكلما ضربنا قيمة احتمال

بقيمة احتمال آخر تضاءلت النتيجة، فإن قيمة الاحتمال هي عبارة عن كسر محدّد من رقم اليقين، فإذا رمزنا إلى رقم اليقين بواحد فقيمة الاحتمال هي ١/ ٢ أو ١/ ٣ أو أي كسر آخر من هذا القبيل، وكلما ضربنا كسراً بكسر آخر كانت النتيجة كسراً أشد ضآلة كما هو واضح. وفي حالة وجود مخبرين كثيرين لا بدّ من تكرار الضرب بعدد أخبار المخبرين لكي نصل إلى قيمة احتمال كذبهم جميعاً، وطبيعي يصبح الاحتمال ضئيلاً جداً، ويزداد ضآلة كلما ازداد المخبرون حتى يزول عملاً بل واقعاً لضآلته، والذهن البشري لا يمكنه الاحتفاظ بالاحتمالات الضئيلة جداً. ويسمى الخبر في الحالة المذكورة بالخبر المتواتر.

وقد اتضح أن اليقين في الخبر المتواتر يحصل من خلال حساب الاحتمال، وليس لقضية أولية وهي أن العدد الكبير يمتنع فيه التواطؤ على الكذب.

وهل توجد درجة معينة للعدد الذي يحصل به ذلك؟ كلا، فإنه كما يتأثّر بعامل الكم يتأثر بنوعية المخبرين ومدى وثاقتهم ونباهتهم وسائر العوامل الدخيلة في تكوين الاحتمال.

ثم إن التواتر على أنحاء ثلاثة: لفظي، ومعنوي، وإجمالي.

ووجهه: أن متعلق الأخبار إذا كان لفظاً واحداً فهو لفظي، وإذا كان معنىً واحداً فهو معنوي، وإذا كان لازماً منتزعاً ـ أعني صدق أحد الأخبار من دون تعيين ـ فهو إجمالي.

ومن الطبيعي أنه كلما كان متعلق التواتر أكثر تحديداً كان حصول اليقين بحساب الاحتمال أسرع، إذ يكون احتمال تطابق مصالح المخبرين بعد اختلاف أحوالهم أبعد.

وينبغي أن يكون واضحاً أن حساب الاحتمال كما يتأثر بخصائص المخبرين كماً وكيفاً يتأثر بخصائص المخبر عنه أعني مفاد الخبر، وهي على نحوين: خصائص عامة وخصائص نسبية.

والمراد من الأولى كل خصوصية تساعد على صدق الخبر أو كذبه بقطع النظر عن ملاحظة المخبر، كغرابة القضية المنقولة فإنها عامل مساعد على الكذب، ويكون حصول اليقين بالتواتر أبطأ، على عكس ما إذا كانت القضية مألوفة، فإن ذلك يساعد على الصدق وسرعة حصول اليقين.

والمراد من الثانية كل خصوصية تساعد على صدق الخبر أو كذبه بعد أخذ الشخص المخبر بعين الاعتبار، كما إذا نقل غير الإمامي ما يدل على إمامة أهل البيت عليهم السلام فإن احتمال صدق مفاد الخبر بسبب الخصوصية المذكورة يصير أقوى، لضعف احتمال وجود مصلحة خاصة له تدعوه إلى الافتراء.

وقد يجتمع كلا النحوين من الخصائص كما في المثال المذكور، فإن خصوصية المضمون بقطع النظر عن مذهب المخبر شاهد قوي على الصدق، كما أن خصوصية المضمون بعد ملاحظة مذهب المخبر شاهد أقوى على ذلك.

الإجماع

الإجماع اتفاق الفقهاء أو أغلبهم بدرجة توجب إحراز الحكم الشرعي.

وتوضيحه: أن فتوى الفقيه في مسألة معينة هي إخبار حدسي عن الدليل الشرعي ـ أعني السنة ـ وكما أن الخبر الحسي له قيمة احتمالية في إثبات مدلوله كذلك فتوى الفقيه. وكما أن تعدد الأخبار الحسية يؤدي بحساب الاحتمال إلى قوة احتمال المطابقة بدرجة توجب ضآلة احتمال

خطأ الجميع، كذلك فتوى الفقيه فإنها إذا تعددت قد توجب زوال احتمال خطأ الجميع عملاً أو واقعاً، وهذا ما يسمى بالإجماع.

وعليه فالإجماع والخبر المتواتر يشتركان في الحاجة إلى حساب الاحتمال، إلاّ أن نحو الاحتمال في الخبر المتواتر أسرع منه في الإجماع وذلك لعدة أمور أهمها:

١ ـ أن درجة الاحتمال الموافق لكل خبر في الإجماع أضعف منها في الخبر المتواتر، لأن احتمال الخطأ في الحدسيات أكبر منه في الحسيات.

٢ ـ أن الخطأ المحتمل في مفردات الإجماع قد لا يكون متّحد المركز بخلافه في الأخبار الحسية فإنه عادة يكون واحداً، فمثلاً فتوى الفقهاء بوجوب غسل الشعر في الغُسل إذا افترض خطؤها فذلك الخطأ قد يكون لاعتماد بعض على رواية غير تامة سنداً، واعتماد آخر على رواية ليست تامة دلالة، واعتماد ثالث على أصالة الاحتياط وهكذا، وواضح أن الخطأ إذا كان مركزه واحداً أو متقارباً فاحتماله يصير أضعف، والعكس صحيح.

٣ ـ أن احتمال تأثير خطأ الخبر الأول في خطأ الخبر الثاني موجود في الأخبار الحدسية، وليس موجوداً عادة في الأخبار الحسية.

٤ ـ أن الخطأ في القضية الحسية يكون عادة لأجل المانع ـ أعني الذهول أو ارتباك البال ـ بعد تمامية المقتضي للإصابة ـ أعني سلامة الحواس والفطرة ـ بخلافه في القضية الحدسية، فإن الخطأ يحتمل أن يكون لأجل قصور الذهن عن إدراك القضية الحدسية، أي لأجل عدم المقتضي وليس لوجود المانع.

٥ ـ قد يكون الخطأ في مجموعة من الأخبار الحدسية ناشئاً من نكتة مشتركة، بخلافه في الأخبار الحسية فإنه لا يحتمل فيه ذلك عادة، بل يرتبط في كل مخبر بظروفه الخاصة، وكلما كان احتمال نشوء الخطأ من نكتة مشتركة موجوداً فاحتمال خطأ المجموع يصير أقرب منه في حالة عدم وجوده، هذا. . .

ويجدر الالتفات إلى أن حساب الاحتمال في الإجماع يتأثر بعوامل منها :

١ ـ نوعية الفقهاء المتفقين من الناحية العلمية ومن ناحية قربهم من عصر النصوص.

٢ ـ نوعية المسألة، بمعنى كونها من المسائل المترقّب صدور النص بشأنها، أو من التفصيلات والتفريعات.

٣ ـ ابتلائية المسألة، فإنه يوجب كون حكمها الشرعي شائعاً، وبالتالي يحصل الاطمئنان بكونه هو المجمع عليه.

٤ ـ ارتباط فتوى المجمعين بمدارك موهونة، فإن قوة احتمال ذلك وضعفه حسب ما يفهم من كلماتهم له تأثيره في هذا المجال.

ثم إنه يجدر الالتفات إلى أن المدار في استكشاف الدليل الشرعي بعدما لم يكن دائراً مدار عنوان الإجماع، بل على حساب الاحتمال، فقد يتفق الاستكشاف مع وجود المخالف أيضاً إذا كان الخلاف بنحو لا يؤثّر على حساب الاحتمال، ويرتبط هذا بتشخيص نوعية المخالف وعصره.

كما ويجدر الالتفات إلى أنه ما دام المدار في الاستكشاف على حساب الاحتمال، فقد لا يكفي الإجماع في ذلك، ولا بدّ من ضمّ قرائن احتمالية أُخرى على نحو يحصل من المجموع الكشف.

سيرة المتشرعة

إذا كان للعقلاء سلوك معين فتارة يكون بما هم عقلاء ـ كما في باب الحيازة مثلاً ـ وأُخرى بما هم متشرعة، كمسح القدم ببعض الكف في الوضوء مثلاً، ويعبَّر عن الأول بسيرة العقلاء، وعن الثاني بسيرة المتشرعة.

ويشترط في حجيتهما المعاصرة لعصر المعصومعليه السلام كما هو واضح، غير أن الأولى لا تكشف بنفسها عن إمضاء الشارع، بل بضم السكوت وعدم الردع، بخلاف الثانية فإنها تكشف بنفسها عن التلقي من الشارع، وإلاّ لم تكن من المتشرعة بما هم متشرعة.

واحتمال غفلة المتشرعة عن الاستعلام أو عن فهم الجواب على تقدير الاستعلام ضعيف بحساب الاحتمال ما دامت السيرة شاملة لعدد كبير من المتشرّعة، وهذا معناه أن سيرة المتشرعة تشبه الإجماع في الكشف على أساس حساب الاحتمال، غير أن الإجماع عبارة عن مجموعة فتاوى للفقهاء، بينما السيرة عبارة عن سلوك عملي ديني للمتشرّعة.

ثم إن سيرة المتشرّعة كثيراً ما تقع واسطة بين الإجماع والدليل الشرعي، فإن الإجماع على حكم مع عدم وجود النص يوجب الاطمئنان بوجود سيرة وارتكاز من المتشرعة المعاصرين لعصر المعصومعليه السلام، وهو بدوره يكشف عن الدليل الشرعي.

وبكلمة أُخرى: إن الإجماع يكشف عن رواية غير مكتوبة، أي ثابتة سلوكاً وارتكازاً بين عموم المتشرعة.

كيف نحرز معاصرة السيرة والسكوت؟

عرفنا أن حجية السيرة العقلائية على قضية معينة بحاجة إلى ركنين:

معاصرتها لزمن المعصوم عليه السلام، والسكوت الكاشف عن الإمضاء.
والسؤال: كيف نحرز هذين الركنين بعد عدم معاصرتنا لعصر المعصوم عليه السلام؟

إثبات المعاصرة

هناك عدة طرق يمكن الاستعانة بها لإثبات المعاصرة، وربما تجري في إثبات معاصرة سيرة المتشرعة أيضاً، وهي:

١ ـ إن تحوّل السيرة من سلوك إلى سلوك مقابل حيث إنه بعيد في حدّ نفسه ـ خصوصاً إذا عرفنا أن السيرة تنشأ من نكات فطرية وسليقة نوعية يشترك فيها العقلاء في كل زمان ـ فيمكن أن يدل ثبوتها الفعلي على ثبوتها المعاصر لعصر المعصوم عليه السلام.

وفيه: أن البعيد هو التحوّل الدفعي دون التدريجي، كما أن السلوك العقلائي ليس دائماً ينشأ من نكات فطرية مشتركة، بل يتأثر بالظروف والمرتكزات الثقافية وغير ذلك.

٢ ـ النقل التاريخي العام أو بلحاظ الروايات، فإنه قد يفهم منها جوانب من حياة الرواة والناس تلك الفترة شريطة حصول الوثوق من النقل، أو على الأقل اجتماع شرائط الحجية التعبدية.

كما أن فتاوى الجمهور في باب المعاملات مثلاً حيث إنه يمكن أن تحكي عن ارتكاز عقلائي، فيمكن أن يستفاد منها في هذا المجال كالنقل التاريخي.

٣ ـ أن يكون لعدم قيام السيرة لازم يعلم بانتفائه وجداناً، كما لو أردنا إثبات كفاية مسح الرجلين في الوضوء ببعض الكف وعدم لزوم المسح بتمامها فنقول: لو كانت السيرة في عهد المعصوم عليه السلام منعقدة على

ذلك فلا حاجة إلى أن يسأل زرارة أو غيره من الأصحاب الإمامَ عليه السلام عن حكم المسألة، إذ نفس السيرة المذكورة دليل على عدم وجوب المسح بتمام الكف، وهذا بخلاف ما لو كانت السيرة على المسح بتمام الكف فإنه تبقى الحاجة إلى السؤال عن وجوب ذلك، إذ مسح المتشرعة بتمام الكف لا يصلح مثبتاً لوجوب ذلك، وحيث إن المسألة عامة الابتلاء، ووجوب المسح بتمام الكف يشتمل على عناية تستدعي كثرة السؤال وكثرة الأجوبة، فإذا لم يصل إلينا شيء منها كشف ذلك عن عدم وجودها ـ بعد وضوح توفّر الدواعي على النقل وعدم وجود مبررات للإخفاء ـ وبالتالي عن عدم الحاجة إلى استعلام حكم المسألة، الأمر الذي يعيّن فرضية قيام السيرة على الاجتزاء بالمسح ببعض الكف.

وهذا الطريق ـ كما لاحظنا ـ يتوقف على مجموعة أمور:

كون المسألة عامة البلوى.

وكون الحكم الآخر ـ أعني المسح بتمام الكف في المثال ـ أمراً على خلاف الطبع.

وتوفّر الدواعي على نقل ما يرد في المسألة وعدم وجود مبررات للإخفاء.

وعدم وصول شيء معتدّ به من الروايات وفتاوى المتقدمين يثبت الحكم المقابل.

٤ ـ إن السيرة إذا لم تكن معاصرة لعصر المعصوم عليه السلام فيلزم وجود بديل غريب وهو لو كان ثابتاً حقاً لنقل، وعدم نقله دليل على عدم ثبوته، وبالتالي تثبت معاصرة السيرة، كما هو الحال في الظهور، فإنه إذا لم تكن السيرة في عهد المعصوم عليه السلام منعقدة على الأخذ به في مقام التفهيم فيلزم

وجود بديل ـ وهو الاعتماد مثلاً على خصوص النص الصريح ـ وحيث إن ذلك ظاهرة غريبة فيلزم النقل، وعدمه دليل على الاعتماد على الظهور.

٥ ـ الوجدان الموجب للوثوق، بمعنى أن الإنسان إذا عرض قضية معينة على وجدانه ورأى أنه يتخذ فيها موقفاً معيناً، ولاحظ أن هذا الموقف واضح في وجدانه بدرجة قوية إلى حدّ يستطيع أن يتأكد من عدم ارتباطه بخصوصياته الخاصة، فإنه يحصل له الوثوق بأن ذلك الموقف هو حالة عامة لدى جميع العقلاء، خصوصاً إذا لاحظ مجتمعات عقلائية مختلفة قد سارت على ذلك الموقف.

وهذا الطريق موضوعي بلحاظ ما تمّ استقراؤه من المجتمعات العقلائية، ووجداني بلحاظ غيرها.

إثبات السكوت

تقدّم سابقاً تحت عنوان «دلالة السكوت» أن سكوت المعصوم عليه السلام يدل على الإمضاء، ولكن كيف يمكن إثبات السكوت، فلعله صدر ردع ولم يصل إلينا؟

والجواب: أن السيرة إذا كانت مستحكمة فلا بدّ من صدور نهي متكرر يتناسب مع قوتها، وإذا كانت النواهي متكررة فسوف يلفت ذلك نظر الرواة فتصدر منهم الأسئلة وتتعدد الأجوبة، وحيث إن الدواعي متوفرة لضبط تلك النواهي، فعدم وصولها بالمقدار الذي يتناسب مع قوة تلك السيرة يكشف عن عدم الصدور.

حجية وسائل الإحراز الوجداني

الإحراز الوجداني الذي يقوم على أساس حساب الاحتمال تارة

يؤدي إلى القطع بالدليل الشرعي، وأُخرى إلى الظن به، وثالثة إلى الاطمئنان.

ولا إشكال في حجيته في الحالة الأولى لما تقدّم من حجية القطع، كما لا إشكال في عدم حجيته في الحالة الثانية، إلاّ إذا قام دليل شرعي على حجيته في المورد فيدخل تحت عنوان الإحراز التعبدي، وأما الحالة الثالثة فقد يقال بالحجية الذاتية عقلاً للاطمئنان تنجيزاً وتعذيراً كالقطع، بمعنى أن حق الطاعة الثابت عقلاً كما يشمل حالة القطع بالتكليف كذلك يشمل حالة الاطمئنان به، وكما لا يشمل حالة القطع بعدم التكليف كذلك لا يشمل حالة الاطمئنان بعدمه. وهذه الدعوى إن صحت لم تكن بحاجة إلى تعبّد شرعي بالاطمئنان ـ مع فارق: وهو إمكان الردع عن العمل بالاطمئنان وعدم إمكانه في القطع ـ وإن لم تصح فلا بد من إقامة الدليل عليه، وهو انعقاد السيرة العقلائية على العمل به مع سكوت الشارع عنها.

ونلفت النظر إلى أن دعوى الانعقاد والسكوت لا بد من افتراض القطع بهما، ولا يكفي الاطمئنان، وإلاّ كان من الاستدلال على حجية الاطمئنان بالاطمئنان.

٢. وسائل الإثبات التعبدي

أهم الوسائل التعبدية لإحراز الدليل الشرعي التي يبحث عنها الأصولي: خبر الواحد، وهو كل خبر لم يبلغ حدّ التواتر. والكلام عنه يقع في مراحل ثلاث:

الأولى: أدلة الحجية.

الثانية: الأدلة المعارضة.

الثالثة: تحديد دائرة الحجية.

أدلة حجية خبر الواحد

استدل لحجية خبر الواحد بالكتاب والسنة.

الاستدلال بالكتاب الكريم

أما الكتاب الكريم فبآيات، منها:

الأولى: آية النبأ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ ٦﴾[1]. بتقريب أنها تشتمل على شرطية، الحكم فيها: وجوب التبين، وموضوعه: النبأ، وشرطه: مجيء

---

(١) سورة الحجرات، الآية: ٦.

الفاسق به، ومفهومها: انتفاء وجوب التبين عن النبأ إذا انتفى الشرط، أي لم يجئ به الفاسق، والتقدير: لا يجب التبين عن الخبر عند مجيء العادل به، وليس ذلك إلاّ لحجيته.

وقد نوقش ذلك بوجهين:

١ ـ إن مجيء الفاسق بالنبأ شرط محقّق للموضوع لأنه هو الذي يحقّق النبأ، وليس للجملة الشرطية مفهوم إذا كان الشرط مسوقاً لتحقق الموضوع، كما تقدّم في مبحث مفهوم الشرط.

ودفع صاحب الكفاية هذه المناقشة بأنها تتم على فرض كون الموضوع والشرط ما تقدّم، وأما إذا قيل إن الموضوع هو الجائي بالنبأ، والشرط هو الفسق كانت الآية في قوة قولنا: (إذا كان الجائي بالنبأ فاسقاً فتبينوا)، والشرط هنا ليس محققاً للموضوع، فيتم المفهوم.

وفيه: أن مجرد إمكان هذه الفرضية لا يكفي لتصحيح الاستدلال ما لم يثبت كونها هي المستظهرة عرفاً من الآية الكريمة.

٢ ـ إن الحكم بوجوب التبين عُلّل بالتحرز من الإصابة بجهالة، والعلة المذكورة مشتركة بين أخبار الآحاد بما في ذلك خبر العادل ـ لأن عدم العلم ثابت فيها جميعاً ـ فتكون بمثابة القرينة المتصلة على إلغاء المفهوم.

وأُجيب عن ذلك:

تارة: بأن الجهالة ليست مجرد عدم العلم بل السفاهة، والعمل بخبر العادل ليس كذلك بعد انعقاد سيرة العقلاء عليه.

وأُخرى: بأن المفهوم أخص من عموم التعليل، لأنه يقتضي حجية

خبر العادل، بينما التعليل يدل على عدم حجية كل ما هو غير علميّ، ويشمل بإطلاقه خبر العادل، فيكون المفهوم مقيّداً لعموم التعليل.

وثالثة: بأن مفاد المفهوم أن خبر العادل لا حاجة إلى التبين بلحاظه لأنه بيّن واضح. وذلك يعني اعتباره علماً بحكم الشارع، فيخرج عن موضوع عموم التعليل وهو عدم العلم، وبالتالي لا يشمله التعليل.

الثانية: آية النفر ﴿۞ وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾﴾[1]، بتقريب: أنها تدل على وجوب الحذر عند الإنذار، ومقتضى الإطلاق وجوبه حتى إذا لم يفد الإنذار العلم للسامع، وذلك يلازم الحجية وإلاّ لما وجب العمل به إلاّ في حالة حصول العلم منه.

أما كيف تدل على وجوب الحذر؟ ذلك إما لأن الحذر وقع مدخولاً لأداة الترجي الدالة على الطلب، ومطلوبية الحذر تلازم وجوبه، لأن الحذر إن كان له مقتضٍ فهو واجب وإلاّ لم يكن مطلوباً رأساً، وإما لأن الحذر وقع غاية للإنذار الواجب، وغاية الواجب واجبة.

والجواب:

أولاً: أن وجوب الحذر مترتب على عنوان الإنذار دون الإخبار، والإنذار يستبطن افتراض العقاب مسبقاً، أي افتراض تنجز الحكم بمنجز سابق، كالعلم الإجمالي أو الشك قبل الفحص، ولا يصدق على الإخبار عن حكم لا يستتبع عقاباً إلاّ بسبب نفس هذا الإخبار.

وثانياً: أنه بناءً على مسلك منجزية احتمال التكليف يحتمل كون التنجز

---

(١) سورة التوبة، الآية: ١٢٢.

الثابت عند الإخبار بالتكليف هو من جهة منجزية احتمال التكليف وليس من جهة جعل الحجية للخبر شرعاً بما في ذلك حالة كونه نافياً للتكليف.

وثالثاً: أنها لو دلت على حجية قول المنذر شرعاً فغاية ما تدل عليه هو حجية فتوى المجتهد لا حجية خبر الثقة، فإن الإنذار هو الإخبار المقرون بإبداء الرأي والنظر، دون مطلق الأخبار.

الثالثة: آية الكتمان ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلۡنَا مِنَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلۡهُدَىٰ مِنۢ بَعۡدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِي ٱلۡكِتَٰبِ أُوْلَٰٓئِكَ يَلۡعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلۡعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ ﴿١٥٩﴾﴾[1]، بتقريب أنها تدل على حرمة الكتمان، وبالإطلاق تعمُّ حالة عدم ترتّب العلم على الإبداء، ولازم ذلك وجوب القبول في الحالة المذكورة، إذ تحريم الكتمان دون إيجاب القبول لغو، ووجوب القبول مع عدم العلم عبارة أُخرى عن حكم الشارع بالحجية.

والجواب:

١ ـ أن الكتمان إخفاء ما هو واضح ومعلوم، فلا يشمل مثل الأحكام الشرعية التي ليس فيها ذلك.

٢ ـ أن تعميم حرمة الكتمان لحالة عدم ترتّب العلم على الإبداء لا يلازم الحجية التعبدية، لاحتمال أن يكون ذلك من جهة عدم إمكان تمييز موارد ترتّب العلم على الإبداء عن غيرها.

الرابعة: آية السؤال ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡۚ فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ﴿٤٣﴾﴾[2]، بتقريب أن الأمر بالسؤال يدل على

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٥٩.

(٢) سورة النحل، الآية: ٤٣.

وجوب القبول وإلا كان لغواً، وبإطلاقه يثبت إطلاقه لحالة عدم إفادة العلم، وهو عبارة أُخرى عن الحجية.

ويرد عليه:

١ ـ ما تقدّم من عدم الملازمة بين وجوب السؤال ووجوب القبول تعبداً.

٢ ـ أن الآية تتحدّث مع المشككين في أمر النبوة، وذلك لا يناسب مع جعل الحجية التعبدية، وإنما يناسب الإرشاد إلى الطرق القطعية التي توجب زوال التشكيك.

٣ ـ أن متعلق السؤال ليس مطلقاً، بل هو بقرينة التفريع على قوله ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِم﴾[1] خاص بقضية بشرية الأنبياء في جميع الرسالات الذي هو مطلب يرتبط بأُصول الدين، ولا معنى لحجية أخبار الآحاد فيه.

٤ ـ أن الاستدلال ـ بقطع النظر عن كل ما سبق ـ يتوقّف على حمل أهل الذكر على العلماء والرواة لا على أهل النبوات السابقة، وهو أول الكلام.

الاستدلال بالسنة الشريفة

وأما السنة الشريفة فلا يصح الاستدلال بها إلاّ إذا كانت قطعية كي لا يلزم الدور، وللإحراز القطعي وسيلتان: التواتر والسيرة.

أما التواتر فبتقريب أنه توجد روايات كثيرة مختلفة المضمون ـ يدل بعضها على حجية الخبر مطلقاً، وآخر على حجية خبر الثقة، وثالث على

---

(١) سورة يوسف، الآية: ١٠٩.

حجية خبر العدل وهكذا ـ لكنها تشترك جميعاً في إفادة حجية خبر الواحد.

وهذا التواتر ـ الذي يصح التعبير عنه بالإجمالي رغم القدر المشترك باعتبار أن الملحوظ فيه جنبة الجزم بصدق أحدهما لا جنبة القدر المشترك ـ يثبت به حجية أخصّها مضموناً ـ كخبر الثقة العدل مثلاً ـ فإذا فحصنا في الروايات ووجدنا خبراً كذلك وكان يدل على حجية الأوسع ـ كخبر الثقة وإن لم يكن عدلاً، فتثبت بذلك حجيته.

وأما السيرة فبتقريب أن أصحاب الأئمة عليهم السلام اللاحقين قد وصلتهم روايات كثيرة من الأئمة السابقين، وقد عملوا بها جزماً ـ رغم عدم إفادتها الاطمئنان الشخصي، لاستبعاد أنها جميعاً كانت مفيدة لذلك ـ فإن الطبع العقلائي يقتضي ذلك، فإذا لم يعملوا بها فلا بد من افتراض أنهم سألوا الأئمة عليهم السلام عن ذلك وأجابوهم بالنفي، وبما أن تلك الأسئلة والأجوبة لا بد أن تكون كثيرة لأهمية المسألة، فيلزم وصولها إلينا ولو بعضاً، وعدم وصول ذلك بل وصول العكس يكشف عن عملهم بها.

وهذا ـ كما هو واضح ـ تمسك بالطريق الثالث من طرق إثبات معاصرة السيرة.

ثم نضمّ إلى ذلك مقدمة أُخرى، وهي أن تلك السيرة للأصحاب إذا كانت سيرة لهم بما هم متشرعة فهذا يكشف عن وصول ذلك إليهم من الأئمة عليهم السلام وإلاّ لم يكونوا متشرعة، وإذا كانت سيرة لهم بما هم عقلاء فهي لم يردع عنها، وإلاّ لانهدمت ولم تنعقد، ولوصل أيضاً شيء من ذلك الردع إلينا.

واحتمال أن إطلاق الآيات الناهية عن العمل بالظن وأخبار البراءة

صالح للردع ضعيف، إذ قد فرضنا انعقاد سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام على العمل، وبعد استبعاد عصيانهم جميعاً إما أن نفترض وصول دليل لهم من الأئمة عليهم السلام يدل على الحجية يخصّص تلك العمومات، أو أنهم غفلوا عن اقتضائها للردع، أو أن ذلك يكشف عن عدم صلاحيتها واقعاً للردع، وعلى جميع التقادير لا يكون الردع ثابتاً.

ثم نضمُّ إلى ذلك مقدمة ثالثة، وهي أن التقرير وعدم الردع يكشف عن الإمضاء، لما تقدم في أبحاث سابقة، وبذلك يثبت المطلوب.

أدلة نفي الحجية

وقد استدل على نفي الحجية بالكتاب والسنة الشريفين.

أما الكتاب فبما دلّ على النهي عن اتباع الظن، كقوله تعالى ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾[1].

وقد يجاب بأن النهي المذكور يدل على نفي حجية خبر الواحد بالإطلاق، فيقيّد بما دلّ على إثبات الحجية سواء كان لفظياً أم سيرة.

أما على الأول فواضح.

وأما على الثاني فلأن إطلاق الآيات لا يصلح أن يكون رادعاً عن السيرة كما تقدّم، فتكون حجة فيقيّد الإطلاق بها.

وأما السنة فبعضها دلّ على عدم جواز العمل بالخبر الذي لا يعلم بصدوره منهم عليهم السلام وبعضها دلّ على عدم جواز العمل بما لا يكون عليه شاهد من الكتاب الكريم.

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ٣٦.

مثال الأول: «ما علمتم أنه قولنا فالزموه، وما لم تعلموا فردوه إلينا»[١].

ومثال الثاني: «إذا جاءكم عنّا حديث فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به، وإلاّ فقفوا عنده»[٢]، هذا....

ويرد على الأول:

١ ـ أنه من أخبار الآحاد الضعيفة سنداً ولا دليل على حجيته.

٢ ـ أنه يشمل نفسه لأنه غير معلوم الصدور، ولا يحتمل الفرق بينه وبين غيره من الأخبار غير العلمية، ويترتّب على هذا امتناع حجيته لأنها تؤدي إلى نفي حجيته.

وعلى الثاني:

١ ـ أنه غير تام في نفسه، لوجاهة كون المقصود الكناية عن اعتبار كون الخبر ملائماً لمسلّمات الشريعة ولا يتنافى معها.

٢ ـ أنه بإطلاقه شامل لأخبار أصول الدين وأخبار الأحكام، ومعه يكون ما دلّ على الحجية في باب الأحكام مقيّداً له.

تحديد دائرة الحجية

بعد الفراغ عن حجية الخبر يقع الكلام في تحديد دائرتها بلحاظ صفات الراوي تارة، وبلحاظ المضمون المروي أُخرى.

أما باللحاظ الأول فمدرك الحجية إذا كان مفهوم آية النبأ فهو يقتضي

---

(١) وسائل الشيعة، ج٢٧، ص١١٥، أبواب صفات القاضي، ح٣٩.

(٢) المصدر السابق، ح١٨.

حجية خبر العادل فقط، وإذا كان هو الروايات والسيرة فالحجة خبر الثقة وإن لم يكن عادلاً.

وإذا سألتَ عن الخبر إذا كان معتبر السند هل يسقط عن الحجية بإعراض مشهور القدماء عنه؟ إن ذلك يبتني على كون وثاقة الراوي مأخوذة على وجه الموضوعية مناطاً للحجية، أو بما هي طريق غالباً للوثوق بصدق الراوي.

فعلى الأول يلزم الحكم بالحجية، وعلى الثاني يسقط عنها ـ إذا لم يحتمل كون الإعراض قائماً على أساس اجتهادي ـ لأنه أمارة على وجود خلل في النقل.

وإذا سألتَ عن خبر غير الثقة هل ينجبر بعمل المشهور من القدماء؟ والجواب: نعم مع حصول الاطمئنان الشخصي، لحجية الاطمئنان كما تقدم، وإلاّ ففي حجيته وجهان مبنيان على أن وثاقة الراوي هل هي مأخوذة مناطاً للحجية على وجه الموضوعية، أو بما هي سبب للوثوق الغالب بالمضمون على نحو يكون السبب والمسبب معاً دخيلين في الحجية، أو بما هي معرّف صرف للوثوق الغالب بالمضمون دون أن يكون لها دخل بعنوانها؟

فعلى الأولين لا يكون الخبر المذكور حجة، بخلافه على الثالث.

وأما باللحاظ الثاني فيعتبر في الحجية أمران:

١ ـ أن يكون الخبر حسياً لا حدسياً، لعدم شمول أدلة الحجية للخبر الحدسي.

٢ ـ أن لا يكون مخالفاً لدليل قطعي الصدور، كالكتاب الكريم

ونحوه، لما دلّ على عدم حجية المخالف لذلك ـ من قبيل ما رواه جميل: «... فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه»[١] ـ فإنه يقيّد دليل حجية الخبر بغير الصورة المذكورة.

قاعدة التسامح في أدلة السنن

عرفنا أن خبر غير الثقة إذا لم ينجبر بعمل المشهور فهو ليس حجة. ولكن قد يقال في خصوص باب المستحبات أو مطلق الحكم غير الإلزامي إن الخبر حجة ولو كان ضعيف السند لأخبار البلوغ ـ كصحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له وإن لم يكن على ما بلغه»[٢] ـ بتقريب أنها تدل على جعل الحجية لمطلق البلوغ في باب المستحبات، ولذا يعبَّر عن ذلك بالتسامح في أدلة السنن.

وفي هذا المجال نقول: إن في الروايات المذكورة بدواً عدة احتمالات:

١ ـ جعل الحجية لمطلق البلوغ.

٢ ـ إنشاء استحباب واقعي نفسي على طبق البلوغ، فيكون بلوغ الثواب عنواناً ثانوياً للفعل يستدعي ثبوت استحباب واقعي له.

٣ ـ الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط واستحقاق المحتاط للثواب.

---

(١) المصدر السابق، ح٣٥.

(٢) وسائل الشيعة، ج١، ص٨١، أبواب مقدمة العبادات، ب١٨، ح١.

٤ ـ الوعد المولوي لمصلحة في نفس الوعد ولو كانت هي الترغيب في الاحتياط.

والاستدلال بها مبني على الاحتمال الأول، وهو غير متعيّن، بل إن ظاهرها ينفيه، لأنها تجعل للعامل الثواب حتى مع مخالفة الخبر للواقع، فلو كان إثبات نفس الثواب هو من جهة حجية البلوغ فلا معنى لإثباته حتى مع مخالفة الخبر للواقع.

كما أن الاحتمال الثاني لا وجه له إلاّ دعوى أن الثواب على عمل فرع كونه مطلوباً، وهي مدفوعة بأنه يكفي حسن الاحتياط عقلاً ملاكاً للثواب، فالمتعيّن هو الاحتمال الثالث بعد الاستفادة من الاحتمال الرابع، فإن الثالث وحده لا يفسّر إعطاء العامل نفس الثواب الذي بلغه، إذ العقل يحكم باستحقاق العامل لأصل الثواب وليس لشخص ذلك الثواب، فلا بدّ من الالتزام بأن ثبوت نفس الثواب هو من جهة الوعد المولوي.

الدليل الشرعي (٣)

إثبات حجية دلالة الدليل الشرعي

دلالة الدليل الشرعي أعم من كونه لفظياً أو غيره:

١ ـ إذا كانت قطعية ـ أو بحكم القطع أعني الاطمئنان ـ فهي حجة، لحجية القطع والاطمئنان، كدلالة فعل المعصوم عليه السلام على عدم حرمته التي هي دلالة عقلية إنيّة، أو كدلالة اللفظ إذا كانت نصاً ولو بسبب الاحتفاف بالقرائن.

٢ ـ وإذا كان المدلول مردّداً بين احتمالات متساوية فذاك هو المجمل، وهو حجة في إثبات الجامع بين المحتملات إذا كان له على إجماله أثر قابل للتنجيز.

وأما كل واحد من المحتملات بخصوصه فلا يكون الدليل حجة فيه إلاّ إذا دلّ دليلٌ خارجي على نفي المحتمل الآخر، فإنه بضمه إلى إثبات الجامع يثبت التعيّن في المحتمل البديل.

٣ ـ وإذا كان المدلول مردّداً لا بنحو التساوي، بأن كان أحدها هو المنسبق إلى ذهن الإنسان العرفي فهو الدليل الظاهر، ويلزم الحمل عليه لحجية الظهور في تعيين مراد المتكلم. ويعبّر عن حجية الظهور بأصالة الظهور.

ويجدر الالتفات إلى أن أصالة العموم وأصالة الإطلاق وأصالة الحقيقة ونحو ذلك ليست هي إلاّ مصاديق لأصالة الظهور.

مستند حجية الظهور

مستند حجية الظهور:

١. سيرة العقلاء على العمل به في أغراضهم التكوينية والتشريعية، وحيث إنها مستحكمة ويحتمل تسرّبها إلى المجال الشرعي فيلزم ردع الشارع عنها لو لم يرضَ بها، وإذا سكت كان ذلك كاشفاً عن الإمضاء.

ونلفت النظر إلى أنه قد تقدّم أن دلالة السكوت على الإمضاء هي لنكتة عقلية أو لنكتة استظهارية، وفي المقام لا يمكن التمسك بالنكتة الاستظهارية، لأن الكلام هنا هو في حجية الظهور، فلا يمكن إثباتها بظهور حال المعصوم عليه السلام في الإمضاء.

٢. سيرة المتشرعة من أصحاب الأئمة على العمل بظواهر الكتاب والسنة ـ لما تقدّم في الطريق الرابع من طرق إثبات معاصرة السيرة ـ وهو يكشف إنّاً عن الإمضاء، بلا حاجة إلى ضمّ دلالة السكوت وعدم الردع على الإمضاء.

وإذا أُشكل أنه من المحتمل الردع عن السيرة بما دلّ على النهي عن العمل بالظن، أو بإطلاق ما دلّ على البراءة أمكن الجواب: بما تقدّم في مبحث حجية الخبر. على أن ما دلّ على النهي عن العمل بالظن يشمل إطلاق نفسه لأنه دلالة ظنية أيضاً، ولا يحتمل الفرق بينه وبين غيره من الدلالات الظنية، فيلزم من حجيته التعبّد بعدم حجية نفسه، وما يكون كذلك لا يمكن الاكتفاء به في مقام الردع.

موضوع الحجية

عرفنا أن الظهور ـ أو بالأحرى الدلالة ـ على نحوين: تصوري وتصديقي.

والمقصود من الأول كون أحد المعنيين أسرع انسباقاً إلى الذهن من الآخر عند سماع اللفظ، ومن الثاني كاشفية الكلام عن إرادة المتكلم لهذا المعنى دون ذاك.

وقد تقدّم أن ظاهر كل كلام مطابقة مدلوله التصديقي لمدلوله التصوري.

وما هو موضوع الحجية؟ إنه الظهور التصديقي، لأن معنى الحجية إثبات مراد المتكلم بواسطة كلامه، ومعلوم أن الكاشف عنه هو الظهور التصديقي، وأما الدلالة التصورية فهي مجرد إخطار وتصوّر، ولا تكشف عن شيء لتكون حجة في إثباته. نعم الظهور التصوري وسيلة لتعيين المراد التصديقي، فإن ظاهر الكلام تطابق ما هو الظاهر تصوّراً لما هو المراد تصديقاً، فالظهور التصوّري إذن أداة لتعيين الظهور التصديقي الذي هو موضوع الحجية، لا أنه موضوع لها مباشرة.

ويجدر الالتفات إلى أن المتكلم قد يستعين بقرينة متصلة على أن مراده الجدي مغاير للمدلول التصوري، كما إذا قال: جئني بأسد، وأعني به الرجل الشجاع.

والقرينة قد يكون ثبوتها جزمياً كما في المثال المذكور، وقد يكون محتملاً، كما لو كنا نستمع إلى متكلم وذهلنا لحظة عن الاستماع واحتملنا أنه ذكر القرينة المتصلة تلك اللحظة. وفي كلتا الحالتين لا

يمكن الحكم بمطابقة المدلول التصديقي للمدلول التصوري، إذ في الحالة الأولى يجزم بعدم المطابقة، وفي الحالة الثانية يشك في وجود ظهور تصديقي على طبق الظهور التصوري ـ لأن احتمال القرينة المتصلة يوجب احتمال التخالف بين الظهورين ـ ومع الشك في وجوده لا يمكن البناء على حجيته. وهذا يعني أن احتمال القرينة المتصلة كالقطع بها في عدم جواز الأخذ بالظهور الثابت عند الجزم بعدم تلك القرينة.

ظواهر الكتاب الكريم

عرفنا سابقاً أن كل ظهور حجة للسيرة بنحويها، غير أن البعض استثنى ظاهر الكتاب الكريم وحكم باختصاص حجيته بما كان نصاً أو مفسَّراً من قِبَل المعصوم عليه السلام. وقد يستشهد له بالأدلة الثلاثة التالية:

*الأول:

قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۗ﴾(١) بتقريب أنه يدل على النهي عن اتباع المتشابه، وهو كل ما لا يكون نصاً بما في ذلك الظاهر، لتشابه محتملاته من حيث صلاحية اللفظ لإرادة كل واحد منها.

وفيه:

١ ـ أن اللفظ الظاهر ليس من المتشابه بعد كونه أقوى علاقة باللفظ من غيره، ويختص المتشابه بالمجمل.

٢ ـ ومع التنزّل لا نسلّم تعلّق النهي بالعمل بالمتشابه بمجرده، بل بالتركيز على المتشابهات وفصلها عن المحكمات ابتغاء الفتنة، كقولك:

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ٧.

إن فلاناً يركّز على النقاط الموهمة في سلوكي ويفصلها عن غيرها الذي يوضّح سلوكي العام.

٣ ـ ما قد يقال من أن الآية ليست نصّاً في الشمول لظاهر الكتاب بل ظاهرة بظهورها الإطلاقي وليست نصاً فيه، فيلزم من حجية ظاهرها المذكور نفي نفسها، أي يلزم من ثبوت الحجية عدمها.

*الثاني:

الروايات الناهية عن التمسك بظواهر القرآن الكريم، وهي ثلاث طوائف:

الأولى: ما دلّ على أنه لا يعرف القرآن إلاّ من خوطب به ولا يصل إلى فهمه إلاّ المعصوم عليه السلام[1].

وفيه:

١ ـ إنها ضعيفة السند، بل يمكن الاطمئنان بكذبها، لضعف رواتها وكون أغلبهم من روّاد التفسير بالباطن بشكله المرفوض، هذا...

مضافاً إلى أن عدم حجية ظاهر الكتاب الكريم مسألة في غاية الأهمية، فلو كان ثابتاً حقاً لم يختص هؤلاء بالاطلاع عليه، بل يلزم اطلاع الأصحاب الذين كان الأئمة عليهم السلام يُرجعون الناس إليهم وكانوا المعوّل والمفزع للشيعة في الفتوى.

٢ ـ إنها معارضة للكتاب الكريم الدالّ على أنه نزل تبياناً لكل شيء وهدىً، ومعلوم أنّ كل ما خالف الكتاب هو ساقط عن الحجية كما أشرنا سابقاً.

---

(١) وسائل الشيعة، ٢٧، ص١٨٥، أبواب صفات القاضي، ب١٣، ح٢٥ وغيره.

الثانية: ما دلّ على عدم جواز الاستقلال في فهم القرآن عن الحجة، أي أهل البيت عليهم السلام.

وفيه: أنها لا تدل على عدم حجية ظاهر الكتاب بشكل مطلق، بل قبل الفحص في أحاديثهم عليهم السلام، وهو شيء مقبول.

الثالثة: ما دلّ على عدم جواز تفسير القرآن بالرأي وأن من فسّره برأيه فقد كفر[1].

وقد أُجيب: أن الحمل على الظاهر ليس تفسيراً، لأنه كشف القناع، ولا قناع على المعنى الظاهر.

وقد يُردُّ: أن هذا وجيه في الظواهر التي لا يحتاج فهمها إلى إمعان نظر، دون الظواهر المتضاربة التي يحتاج تحصيل النتيجة النهائية منها إلى ذلك الذي هو نحو من كشف القناع، كما إذا اختلف الفقهاء في فهم حديث، ففهمه فقيه بشكلٍ وآخرُ بشكلٍ آخر على أساس نكتة في نفس الحديث.

والأحسن الجواب:

١ ـ أن الرأي مصطلح لاتجاه فقهي كان معروفاً تلك الفترة يقصد به إعمال الحدس والاستحسان، ولا يشمل الرأي المبني على إعمال قواعد عرفية عامة.

٢ ـ أن إطلاق الروايات المذكورة لا يصلح رادعاً عن السيرة على العمل بالظواهر، فإنها إذا كانت عقلائية فقد تقدّم أن الردع يلزم أن يتناسب قوة مع استحكام المردوع، فلا يكفي مثل الردع المذكور، وإذا كانت سيرة للمتشرّعة من أصحاب الأئمة عليهم السلام فنفس انعقادها يدل على عدم صلاحية

---

(١) المصدر السابق، ح٣٧، ص٦٧ وغيرهما.

الإطلاق المذكور للردع، بل على العكس تكون هي مقيِّدة له.

على أنه توجد روايات معارضة للروايات المذكورة تدل على العكس، أي على لزوم التمسك بظواهر الكتاب:

كحديث الثقلين، بتقريب أن التمسك بالكتاب يكون من خلال العمل بظواهره.

وكالروايات الآمرة بإرجاع الشروط إليه والحكم ببطلان ما كان منها مخالفاً له[١]، بتقريب أن المراد من المخالفة إن كان هو المخالفة لمفاد لفظه فتصدق على مخالفة ظاهره، وإن كان هو المخالفة للمراد الواقعي منه فمقتضى الإطلاق المقامي إمضاء ما عليه العرف من موازين في الوصول إلى المراد الواقعي، والتي منها العمل بالظهور.

وكالروايات الآمرة بعرض كل خبر ورد عنهم على الكتاب الكريم وهجر ما كان مخالفاً له[٢]، وهي أوضح من غيرها، فإنه لا يحتمل كون المقصود هجر ما كان مخالفاً لمضمون القرآن المنكشف بالخبر، لأنها بصدد بيان ضابط ما يقبل من الأخبار وتمييزه عما يلزم رفضه. كما لا يحتمل كون المقصود اختصاص المخالفة فيه بما كان مخالفاً للنص، لأنها ناظرة إلى ما هو الشائع من المخالفة، دون المخالف للنص الذي هو نادر الوجود.

ثم إنه بعد اتضاح وجود طائفتين من الأخبار، إحداهما تدل على حجية ظاهر الكتاب الكريم، والأخرى على العكس نقول: إن قدّمت

---

(١) وسائل الشيعة، أبواب الخيار، ب٦، ح١، ٢، ٣، ٤.

(٢) وسائل الشيعة، أبواب صفات القاضي، ب٦، ح١٠، ١١، ١٢، ١٤ وغيرها.

الأولى فهو، وإلاّ تساقطتا، والنتيجة هي الحكم بالحجية بالسيرة العقلائية الممضاة إما من خلال عدم ثبوت الردع لفرض التعارض والتكافؤ، أو من خلال استصحاب الإمضاء الثابت صدر الشريعة حيث كانت السيرة منعقدة تلك الفترة جزماً، وكان الإمضاء ثابتاً جزماً، فإذا شك بعد صدور الروايات المذكورة في بقائه استصحب.

*الثالث:

دعوى أن القرآن الكريم داخل تحت قسم المجمل وليس تحت الظاهر، إما لتعمّده سبحانه في جعله مجملاً لتشتدّ حاجة الناس إلى الإمام وإما لاقتضاء واقع الحال لذلك، إذ علو المعاني وشموخها يقتضي عدم تيسّر فهمها.

وفيه:

أما تعمّد الإجمال فهو خلاف حكمة نزول القرآن.

وأما ربط الناس بالإمامعليه السلام فهو فرع إقامة الحجة على أصل الدين التي هي متوقّفة على فهم القرآن وإدراك مضامينه.

وأما شموخ المعاني فلا ينبغي أن يكون موجباً لتفويت الهدف، أعني هداية الإنسان، فلا بدّ من بيان المعاني على نحو يحقّق هذا الهدف، وذلك بتيسير فهمه.

والنتيجة: أن ظواهر الكتاب الكريم كظواهر السنة الشريفة حجة.

الأدلة المحرزة (٢)

الدليل العقلي

١ ـ إثبات القضايا العقلية

٢ ـ حجية الدليل العقلي

تمهيد

المقصود من الدليل العقلي كل قضية يدركها العقل ويمكن استنباط حكم شرعي منها .

والبحث في الدليل العقلي يقع صغروياً تارة، أي في إدراك العقل حقاً لهذه القضية أو تلك، وكبرويّاً أُخرى، أي في حجية الإدراك العقلي لها .

والقضايا العقلية على قسمين:

١ ـ ما يكون عنصراً مشتركاً في الاستنباط، كالملازمة العقلية بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته .

٢ ـ ما يكون خاصاً بمورد معين، كحكم العقل بحرمة الكذب لأنه قبيح .

والأول يدخل بصغراه وكبراه في علم الأُصول، لأنهما يبحثان في عنصر مشترك .

والثاني يدخل بكبراه فقط لأنه عنصر مشترك ـ كالبحث عن حجية حكم العقل بالقبح ـ دون صغراه لأنه ليس عنصراً مشتركاً .

والإدراك العقلي إذا كان قطعياً فلا موجب للبحث عن حجيته بعد الفراغ عن حجية القطع، وإنما يحتاج إلى ذلك إذا لم يكن قطعياً كما هو واضح .

وسوف نصنّف البحث في القضايا العقلية إلى بحثين: صغروي في البحث عن القضايا العقلية التي تكون عنصراً مشتركاً، وكبروي في حجية الإدراك العقلي غير القطعي .

١ ـ إثبات القضايا العقلية

تقسيم القضايا العقلية

القضايا العقلية التي هي عنصر مشترك في استنباط الحكم الشرعي يمكن تقسيمها كما يلي:

١ ـ ما يكون دليلاً عقلياً مستقلاً، وما يكون عقلياً غير مستقل.

والمراد بالأول ما لا يحتاج في استنباط الحكم الشرعي منه إلى ضمّ قضية أُخرى شرعية، كالحكم بالملازمة بين حكم العقل بحسن أو قبح شيء وحكم الشارع بوجوبه أو حرمته، فإن استنباط حرمة الظلم مثلاً من ذلك لا يتوقّف على إثبات قضية شرعية مسبقة.

والمراد بالثاني ما يحتاج إلى ذلك، كالحكم بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، فإن تطبيقها لاستنباط وجوب الوضوء مثلاً يتوقف على إثبات قضية شرعية مسبقة، وهي وجوب الصلاة.

٢ ـ تنقسم القضية العقلية إلى تحليلية وتركيبية.

والمراد بالأُولى البحث عن تفسير شيء معين، كالبحث عن حقيقة الوجوب التخييري، وبالثانية البحث عن استحالة شيء أو ضرورته بعد الفراغ عن معناه وحقيقته، كالبحث عن استحالة الأمر بالضدين في وقت واحد.

٣ ـ القضية العقلية المستقلة التركيبية تارة تكون سالبة ـ أي تؤدي إلى استنباط نفي حكم شرعي ـ كحكم العقل باستحالة التكليف بغير المقدور، وأُخرى موجبة ـ أي تؤدي إلى استنباط ثبوت حكم شرعي ـ كقضية كل ما حكم العقل بقبحه حكم الشارع بحرمته.

ثم إن القضايا العقلية مترابطة فيما بينها، فقد تؤثّر قضية تحليلية في إثبات قضية تحليلية أُخرى أو في قضية تركيبية، كما أن القضية التركيبية قد تؤثّر في إثبات قضية تحليلية[١].

مثال الأول: تفسير علاقة الحكم بموضوعه بعلاقة المسبّب بالسبب فإنه يؤثّر عند بعض في تفسير الواجب التعبدي بما يكون قصد القربة دخيلاً في ملاكه دون متعلقه.

ومثال الثاني: تفسير علاقة الحكم بموضوعه بما سبق، فإنه في نظر بعض يؤثّر في إثبات استحالة أخذ قصد القربة في متعلق الواجب التعبدي.

ومثال الثالث: استحالة أخذ قصد القربة في متعلق الواجب التعبدي فإنها توجب تفسير حقيقة الواجب التعبدي بما كان قصد القربة دخيلاً في ملاكه دون متعلقه.

ثم إنه بعد هذا نتعرض إلى بحث بعض القضايا العقلية التي تشكّل عنصراً مشتركاً.

---

(١) وأما تأثير قضية تركيبية في تركيبية أُخرى فلا حاجة إلى ذكره لوضوحه.

استحالة التكليف بغير المقدور

الحكم باستحالة التكليف بغير المقدور له معنيان:

١ ـ قبح العقوبة عقلاً على مخالفة التكليف غير المقدور.

٢ ـ إن نفس التكليف بالشيء غير المقدور قبيح بقطع النظر عن العقوبة.

ولتوضيح الحال نقول: إن التكليف بلحاظ مقام الثبوت يشتمل ـ كما تقدّم ـ على: ملاك، وإرادة، واعتبار.

أما الملاك فلا يلزم اشتراطه بالقدرة كما هو واضح، بل يمكن ثبوته في حق غير القادر أيضاً.

وأما الإرادة فهي كذلك، إذ هي عبارة عن الحبّ الناشئ من الملاك، ومعلوم أن الحبّ وإن كان شديداً يمكن تعلّقه بالمستحيل ذاتاً فضلاً عن المستحيل بالغير.

وأما الاعتبار فلو لاحظناه بما هو، أي بقطع النظر عن داعي التحريك فهو سهل المؤونة، ويمكن ثبوته في حق غير القادر أيضاً من دون لزوم محذور اللغوية، لإمكان كون الهدف فيه الكشف عن ثبوت الملاك والإرادة، ولكن لو لاحظناه بما هو ناشئ عن داعي التحريك فالقدرة تكون شرطاً في الاعتبار، لأن تحريك غير القادر أمر غير ممكن.

ولكن هل داعي التحريك ملحوظ في الاعتبار أو لا؟ نعم هو معتبر لاقتضاء ظاهر الخطاب ـ المتضمن للاعتبار والجعل ـ كونه بالداعي المذكور.

وعلى هذا الأساس يكون كل تكليف مشروطاً بالقدرة على متعلقه بدون فرق بين التكليف الإلزامي وغيره، ومن دون فرق أيضاً بين كون التكليف تكليفاً بالفعل أو بالترك، فإن الزجر عما لا قدرة على إيجاده أو على الامتناع عنه غير معقول أيضاً.

إذن القدرة هي شرط معتبر في التكليف، وليست كذلك بلحاظ الملاك والإرادة، يعني قد يكونان ثابتين حالة العجز أيضاً وقد لا يكونان ثابتين.

وفي الحالة التي تكون القدرة دخيلة في الملاك يعبّر: أن دخل القدرة في التكليف شرعي، وقد تسمى القدرة آنذاك بالقدرة الشرعية تمييزاً لها عن حالة عدم دخلها في الملاك فيعبّر آنذاك: أن دخل القدرة في التكليف عقلي، وقد تسمى القدرة آنذاك بالقدرة العقلية.

ثم إنه لا فرق في استحالة التكليف بغير المقدور بين أن يكون التكليف مطلقاً من قبيل: طِرْ في السماء، أو يكون مقيّداً بقيد اختياري للمكلف من قبيل: طِرْ في السماء إن صعدت على السطح.

ويجدر الالتفات إلى أن الثمرة في شرطية القدرة بلحاظ العقوبة شيء واضح، وأما بلحاظ نفس التكليف فقد يقال إنها ليست واضحة، إذ ما دام لا عقوبة عند عدم القدرة فثبوت التكليف وعدمه لا أثر له آنذاك.

إلاّ أنه يمكن تصوّر الثمرة لو افترضنا أن وجوب القضاء كان يدور

مدار فوات الملاك على المكلف بعد فرض ثبوته في حقه رغم عجزه، فإنه بناءً على اشتراط ثبوت التكليف بالقدرة فلا تكليف في حق المكلف غير القادر على الامتثال، وبالتالي لا كاشف عن ثبوت الملاك ـ إذ الكاشف هو التكليف بالدلالة الالتزامية، وحيث قد فرض سقوط الدلالة المطابقية فتسقط الدلالة الالتزامية بالتبع عن الحجية ـ ليصدق أنه قد فاته بعد ثبوته في حقه، ومعه فلا يجب القضاء، وهذا بخلاف ما إذا لم تشترط القدرة في صحة التكليف، فإنه يكون ثابتاً آنذاك، وبالتالي يكون ثبوته كاشفاً عن ثبوت الملاك، وحيث إنه قد فات ولو عن عذر للعجز فيثبت وجوب القضاء.

إمكان التكليف المشروط

عرفنا سابقاً أن للحكم مرحلتين: مرحلة الجعل ومرحلة المجعول، وفي مرحلة الجعل يجعل الحاكم الحكم على نهج القضية الحقيقية، أي يتصوّر كل القيود التي يريد إناطة الحكم بها ويجعل الحكم منوطاً بها فيقول مثلاً: إذا استطاع الشخص وكان صحيح البدن و... وجب عليه الحج. وسواء تحققت القيود خارجاً أم لا فالجعل بنحو القضية الشرطية ثابت. والوجوب في هذه المرحلة لا يكون ثابتاً في حقّ هذا المكلف بخصوصه أو ذاك بخصوصه، بل هو ثابت في حق الجميع بنحو القضية الشرطية، ولكن إذا تحققت القيود خارجاً في حق مكلف معيّن صار فعلياً في حقه دون غيره، وهذا الوجوب الفعلي هو المجعول.

وما دام الوجوب الفعلي منوطاً بتحقق القيود خارجاً فتصير القيود بمثابة العلة لتحقّق المجعول، وأما بلحاظ الجعل فهي ليست علة لثبوته، لأنه ثابت قبل تحققها خارجاً، أي هو متقوّم بافتراض القيود وتصوّرها.

وبعد معرفة هذا يتضح أن الحكم المشروط أمر ممكن، ويقصد به أن يكون تحقّق الحكم منوطاً بتحقّق بعض القيود خارجاً، فإنه قد عرفنا أن المجعول يمكن أن يكون مشروطاً.

وبهذا يتضح اندفاع ما قد يقال: إن الحكم المشروط غير معقول،

باعتبار أن الحكم فعلى المولى، وهو يتحقّق بمجرد إعماله لحاكميته، فأي معنى للحكم المشروط.

ووجه الاندفاع: أن الذي يتحقّق بذلك هو الجعل دون المجعول، والذي ندّعي كونه مشروطاً هو المجعول دون الجعل، فلا إشكال.

تنوع القيود وأحكامها

تنوع القيود

في قولنا: «إذا زالت الشمس فصلِّ متطهّراً» يوجد قيدان للصلاة: زوال الشمس، والطهارة. وزوال الشمس قيد للوجوب الفعلي، بمعنى أنه لا وجوب فعلياً قبل الزوال، بينما الطهارة ليست كذلك ـ لوضوح أن الوجوب الفعلي يثبت بعد الزوال حتى إذا لم يكن المكلف متطهّراً ـ وإنما هو قيد لنفس الصلاة التي هي الواجب، أو بالأحرى هي متعلق الوجوب.

ومعنى كون الطهارة قيداً للواجب أن الأمر متعلق بالحصة الخاصة، أي الصلاة مع الطهارة.

وإذا أردنا تحليل الحصة المذكورة نجدها مركبة من صلاة وتقيّد بالطهارة، فالأمر بها أمر بالصلاة وبالتقيّد. إذن معنى أخذ شيء قيداً في الواجب هو تحصيص الواجب به، وتعلّق الأمر به بما هو مقيّد بذلك القيد.

ثم إن الطهارة لو لاحظناها مع نفس الصلاة لا نجد أن إحداهما علة أو جزء علة للأُخرى، بينما لو لاحظناها مع تقيّد الصلاة بها وجدنا أنها علة للتقيّد، إذ لولاها لما وجدت الصلاة مقيّدة بها.

والخلاصة: أن أخذ الطهارة مثلاً قيداً للصلاة يعني:

١ ـ تحصيص الواجب بها.

٢ ـ أن الأمر يتعلّق بالصلاة وبالتقيّد بالقيد.

٣ ـ أن نسبة القيد إلى التقيّد نسبة العلة إلى المعلول، وليس كذلك نسبته إلى ذات الواجب.

ويجدر الالتفات إلى أن الخصوصية ـ أيَّ خصوصية كانت ـ كما قد تؤخذ تارة قيداً للوجوب فقط كالزوال لوجوب الصلاة، وتؤخذ أُخرى قيداً للواجب فقط كالطهارة للصلاة، قد تؤخذ ثالثة قيداً للوجوب والواجب معاً، كخصوصية شهر رمضان، فإنها قيد لوجوب الصوم، بمعنى أنه لا وجوب للصوم بدون دخول شهر رمضان، وهي أيضاً قيد للصوم الواجب، بمعنى أنه لو دخل رمضان فالوجوب وإن تحقق إلاّ أن الصوم لا يقع مصداقاً للواجب إلاّ إذا أُتي به خلال رمضان لا بعده.

ولأجل كون خصوصية رمضان قيداً للوجوب يكون الوجوب تابعاً لتحققها، ولأجل كونها قيداً للواجب يكون الوجوب متعلقاً بالمقيّد بها، أي بالصوم وبالتقيّد بكونه في رمضان.

أحكام القيود المتنوعة

قيود الواجب على نوعين:

١ ـ ما يلزم تحصيله، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة.

٢ ـ ما لا يلزم تحصيله، كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج.

وما هو الضابط في كون القيد من هذا أو من ذاك؟ والجواب:

أن القيد إذا كان قيداً للوجوب فلا يجب تحصيله، لأنه قبل حصوله لا وجوب لذي المقدمة ليترشّح منه الوجوب عليه، وبعد تحققه لا معنى لوجوب تحصيله لأنه من طلب الحاصل.

وإذا كان قيداً للواجب فقط فيجب تحصيله، لأن الوجوب متعلق بالواجب وبالتقيد بذلك القيد، فيلزم تحصيل القيد ليحصل التقيد وبالتالي ليمتثل الوجوب.

وإذا كان قيداً للواجب والوجوب معاً فلا يلزم تحصيله لما تقدّم من النكتة. نعم متى ما وجد القيد يلزم على المكلف إيجاد الواجب وإيجاده متقيّداً بذلك القيد.

وبهذا نخرج بما يلي:

١ ـ إن قيد الوجوب لا يلزم تحصيله.

٢ ـ إن قيد الواجب فقط يلزم تحصيله.

٣ ـ ما كان قيداً لهما معاً ـ كدخول شهر رمضان ـ لا يلزم تحصيله، ولكنه لو حصل القيد فيلزم على المكلف إيجاد التقيّد، أي إيجاد الصوم مثلاً في شهر رمضان لا بعده.

ثم إن قيود الواجب حيث يلزم تحصيلها فيلزم أن تكون مقدورة بخلاف قيود الوجوب فلا يلزم فيها ذلك، بل قد تكون كذلك كالاستطاعة، وقد لا تكون كزوال الشمس، حيث لا يلزم تحصيلها.

المقدمة الشرعية والعقلية

قيد الواجب تارة يأخذه الشارع قيداً فيخصص به الواجب ويأمر بالحصة الخاصة، كالطهارة، ويسمى بالمقدمة الشرعية، وأُخرى يكون مقدمة لتحقّق الواجب ولو لم يؤخذ من قِبَل الشارع، كركوب الطائرة للوصول إلى الحج، ويسمى بالمقدمة العقلية.

والمقدمة العقلية قد تؤخذ قيداً للوجوب فلا يلزم تحصيلها، وقد

تؤخذ قيداً للواجب فيلزم تحصيلها.

ويجدر الالتفات إلى أن مقدمة الواجب ـ سواء كانت شرعية أم عقلية ـ إنما يجب تحصيلها بعد فعلية وجوب ذي المقدمة بفعلية كل القيود المأخوذة فيه، فالوضوء إنما يجب إذا وجبت الصلاة بدخول الزوال مثلاً، وأما قبل ذلك فلا يجب لعدم وجوب ذي المقدمة.

المقدمة المفوّتة

إذا كان للواجب مقدمة، وكان وجوبه مشروطاً بزمان معيّن، وفرض أن تلك المقدمة كان يتعذر تحصيلها ذلك الزمان، ولكن كان بالإمكان تحصيلها قبل ذلك، فهل يجب عقلاً على المكلف تحصيلها قبل ذلك؟ كمن يعلم أنه لا يتمكّن على الوضوء بعد دخول الزوال مثلاً، فهل يلزمه فعله قبل ذلك؟ إن القاعدة تقتضي العدم، إذ قبل الزوال لا وجوب للصلاة لتجب المقدمة، وبتركها قبل الزوال لا يحدث وجوب عند الزوال ليبتلى بمخالفته، لأنه يصبح عند الزوال عاجزاً عن الإتيان بالواجب، والمفروض أن كل تكليف مشروط بالقدرة. ويصطلح على كل مقدمة من هذا القبيل بالمقدمة المفوتة، والقاعدة تقتضي كما عرفنا عدم وجوبها.

ولكن قد يتفق أحياناً أن تكون مقدمة الواجب هي دائماً مقدمة مفوتة، كالحج تاسع ذي الحجة، فإنه لو لم يسافر المكلف قبل ذلك فلا يدرك الواجب حينئذٍ، من دون فرق بين هذه السنة والتي بعدها.

ولا إشكال فقهياً في لزوم السفر قبل وقت الواجب، ولكن وقع البحث في كيفية توجيه ذلك على طبق الصناعة. ويأتي هنا وفي حلقة مقبلة إن شاء الله تعالى بعض المحاولات في المجال المذكور.

الشرط المتأخر

تقدّم أن الشرط تارة يكون شرطاً لنفس الوجوب، وأُخرى شرطاً لمتعلقه، أي للواجب.

وفي الغالب يكون الشرط مقارناً للمشروط أو متقدماً، فاستقبال القبلة مثلاً شرط يلزم تحققه حين الصلاة، والوضوء يلزم تحققه قبلها. ويسمى الأول بالشرط المقارن، والثاني بالشرط المتقدم.

ولكن قد يكون الشرط متأخراً زماناً عن الوجوب ـ أي الحكم، أعم من التكليفي والوضعي ـ أو عن الواجب.

ومثاله: غسل المستحاضة ليلة الأحد، فإنه شرط في صحة صوم نهار السبت، فهو شرط للواجب ـ أعني الصوم ـ وهو متأخر عنه زماناً.

ومثال آخر: عقد الفضولي بناءً على أن الإجازة المتأخرة كاشفة عن تحقّق الملكية من حين تحقّق العقد.

وقد وقع الكلام في إمكان ذلك واستحالته. وقد يقال بالاستحالة، لأن الشرط بالنسبة إلى المشروط كالعلة بالنسبة إلى المعلول، وكما لا يمكن تأخر العلة عن معلولها كذلك الشرط.

وقد يقال بالإمكان، ويدفع ما ذكر من الاستحالة:

أما بالنسبة إلى الشرط المتأخر للواجب فبأن الشروط الشرعية

للواجب لا يتوقّف عليها وجود ذات الواجب، بل إن مرجع شرطيتها إلى تحصيص الطبيعة المطلوبة بحصة خاصة، وكما يمكن أن يكون الشرط المحصّص مقارناً أو متقدماً كذلك يمكن أن يكون متأخراً.

وأما بالنسبة إلى الشرط المتأخر للوجوب فبأن شروط الوجوب ترجع جميعها ـ كما تقدّم ـ إلى المجعول دون الجعل، لوضوح أن الجعل ثابت قبل وجودها، والمجعول ليس له وجود حقيقي خارجي، بل هو مجرد افتراض، ومعه فلا محذور في إناطته بأمر متأخر.

الواجب المعلّق

للوجوب زمان، وللواجب زمان، والزمانان متطابقان عادة، فزمان وجوب صلاة الفجر مثلاً هو ما بين الطلوعين، وزمان الواجب هو نفس الفترة المذكورة.

ولا يمكن أن يتقدّم زمان الوجوب بكامله على زمان الواجب، لأن لازم ذلك انعدام الوجوب في زمان الواجب، أي انعدام المحرّك نحو الإتيان بالواجب في زمان الواجب. ولكن وقع البحث في إمكان تقدّم بداية زمان الوجوب على زمان الواجب مع استمراره بقاءً في زمان الواجب.

مثال ذلك: الحج، فإنه واجب على المستطيع، وزمانه من ظهر يوم عرفة، وأما زمان الوجوب فيبتدئ من حين تحقق الاستطاعة الذي قد يكون قبل يوم عرفة بفترة طويلة، ويستمر الوجوب إلى يوم عرفة الذي هو زمان الواجب.

وقد ذهب بعض الأصوليين إلى إمكان ذلك وأسموه بالواجب

المعلّق، ومن خلاله تمكنوا من حلّ مشكلة المقدمات المفوّتة التي كانت تفترض أن الوجوب يحدث في زمان الواجب.

ووجه الحلّ: أنه إذا افترضنا أن الوجوب يحدث قبل زمان الواجب، أي من حين تحقّق الاستطاعة، فوجوب المقدمات آنذاك قبل يوم عرفة يكون على طبق القاعدة بعد فعلية وجوب ذي المقدمة قبل يوم عرفة.

والمناسب إناطة إمكان ذلك بإمكان الشرط المتأخر، ببيان: أن يوم عرفة الذي هو زمان الواجب حيث إنه ليس أمراً اختيارياً للمكلف فهو ليس قيداً للواجب فقط، بل للوجوب أيضاً، لما تقدّم من أن قيود الواجب يلزم أن تكون اختيارية، وغير الاختياري يلزم أخذه قيداً للوجوب، ولازم ذلك أن يكون ثبوت وجوب الحج قبل يوم عرفة مشروطاً بتحقق يوم عرفة في ظرفه الذي هو متأخر. وعليه فإن قلنا بإمكان الشرط المتأخر فلا يلزم محذور من ذلك حيث يكون وجوب الحج قبل يوم عرفة مشروطاً بشرطين: شرط مقارن وهو الاستطاعة، وشرطٍ متأخر وهو مجيء يوم عرفة على المكلف وهو حي، فكل من استطاع في شعبان مثلاً وكان في الواقع يبقى حياً إلى يوم عرفة يثبت وجوب الحج عليه من شعبان، وبالتالي يكون وجوب تهيئة المقدمات المفوّتة قبل يوم عرفة حكماً على طبق القاعدة.

نعم، إذا قلنا بعدم إمكان الشرط المتأخر فيلزم كون الوجوب حادثاً في يوم عرفة لا قبله، وتبطل بذلك فكرة الواجب المعلّق.

متى يجوز التعجيز عقلاً؟

إذا ترك المكلف امتثال الواجب في وقته وهو قادر على ذلك كان

عاصياً، وأما إذا عجّز نفسه عن القدرة على امتثاله فهل يجوز؟ إن لذلك صورتين:

١ . أن يعجّز نفسه بعد فعلية الوجوب، كمن يريق ماء الوضوء بعد حلول وقت الصلاة، وهو لا يجوز عقلاً لأنه معصية.

٢ . أن يعجّز نفسه قبل فعلية الوجوب، كالإراقة في المثال قبل دخول الوقت، وهو جائز، لأنه تعجيز عن أداء الواجب عند حلول ظرف الوجوب، وحيث إن الوجوب مشروط بالقدرة فلا يحدث الوجوب في ظرفه، ولا محذور في التسبيب إلى عدم حدوث الوجوب، وإنما المحذور في ترك امتثاله بعد أن يحدث، هذا. . .

وقد يقال بالتفصيل بين ما إذا كان دخل القدرة شرعياً أو عقلياً.

فإن كان شرعياً ـ بمعنى دخل القدرة في الملاك ـ جاز، لأنه لا يفوت به شيء، إذ يصبح المكلف عاجزاً، والمفروض أن ملاك الواجب ليس ثابتاً في حق العاجز.

وأما إذا كان عقلياً فلا يجوز، لأنه يلزم تفويت ملاك فعلي في ظرفه المقبل، وهو لا يجوز عقلاً.

وبناءً على هذا يمكن حلُّ مشكلة المقدمات المفوّتة، فيقال: إنه في حالة دخل القدرة عقلاً لا شرعاً يلزم فعل المقدمة قبل زمان الوجوب لئلا يلزم تفويت الملاك الذي هو فعلي في وقته.

أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم

استحالة اختصاص الحكم بالعالم به

إذا جعل الحكم في حق العالم به فقط اختص به، ولم يثبت للشاك والقاطع بالعدم، ولكن هل يمكن ذلك في حدّ نفسه؟ قيل باستحالته للدور، لأن ثبوت المجعول فرع تحقّق قيوده التي منها العلم بالحكم، وحيث إنه ـ العلم بالحكم ـ متوقّف على نفس الحكم توقّف كل علم على معلومه فيلزم توقّف أحدهما على الآخر، وهو دور محال.

وأُجيب بمنع التوقّف الثاني، لأن العلم بشيء لا يتوقف على وجود ذلك الشيء ـ الذي هو المعلوم بالعرض ـ وإلاّ كان كل علم مصيباً، بل على صورته الذهنية التي هي المعلوم بالذات، فلا دور.

وهذا الجواب وإن كان من زاوية مصيباً إلاّ أنه لا يرفع الاستحالة، لأن العقل قاضٍ بأن دور العلم دور الكاشف عن معلومه لا دور المولّد له، وبناءً على أخذ العلم في موضوع الحكم يصير العلم بالحكم مولّداً له لا كاشفاً عنه.

إذن الاستحالة باقية على حالها ولكنها تختص بحالة أخذ العلم بالمجعول قيداً له، وأما إذا أُخذ العلم بالجعل قيداً للحكم المجعول ـ بناءً على ما تقدّم من التمييز بين الجعل والمجعول ـ فلا دور، ولا يلزم كون العلم مولّداً.

وثمرة البحث المذكور: أن التقييد بالعلم إذا كان مستحيلاً فالإطلاق يصير ضرورياً ـ ويثبت بذلك اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل ـ بناءً على أن التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيين تقابل التناقض، وأما بناءً على كونه تقابل العدم والملكة فحيث يتعذَّر التقييد فلا يمكن الإطلاق، وبالتالي تصبح الأحكام مهملة لا مطلقة ولا مقيدة، وحيث إن الإهمال في قوة الجزئية فلا يثبت به إلاّ القدر المتيقن، وهو جعل الحكم في حق العالم فقط.

وهناك ثمرة أُخرى تأتي الإشارة إليها في البحث المقبل إن شاء الله تعالى.

أخذ العلم بحكم في موضوع حكم آخر

قد يؤخذ العلم بحكم في موضوع حكم آخر، والحكمان إما أن يكونا متخالفين أو متضادين أو متماثلين، فالحالات ثلاث:

أما الأُولى فلا شك في إمكانها، كما إذا قال الآمر: إذا علمت بوجوب الحج عليك فاكتب وصيتك، فإن العلم بوجوب الحج يكون قطعاً موضوعياً بالنسبة إلى وجوب الإيصاء، وطريقياً بالنسبة إلى متعلقه.

وأما الثانية فلا شك في استحالتها ـ كقول الآمر: إذا علمت بوجوب الحج عليك فهو حرام عليك ـ لتضاد الأحكام الواقعية، ولا يمكن للقاطع بالوجوب عليه التصديق بثبوت الحرمة في حقه.

وأما الثالثة فقد يقال باستحالتها، لاستحالة اجتماع الحكمين المتماثلين كالمتنافيين، فلا يمكن للآمر أن يقول: إذا قطعت بوجوب الحج عليك ثبت وجوب آخر عليك، فإنه في نظر القاطع من اجتماع المتماثلين في حقه.

أخذ قصد امتثال الأمر في متعلقه

كل أمر ينشأ من غرض، وذلك الغرض قد يتعلّق بالإتيان بالفعل كيف اتفق، وقد يتعلق بالإتيان به بقصد امتثال الأمر، والأول هو الواجب التوصلي، والثاني هو الواجب التعبدي.

والسؤال: إن أُخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر هل هو شيء ممكن في حدّ نفسه؟ قد يجاب بالعدم، لأن القصد المذكور إذا أُخذ في الواجب فلازمه صيرورة الأمر قيداً في الواجب، لأن القصد المذكور مضاف إلى نفس الأمر، وحيث إن الأمر ليس اختيارياً للمكلف فيلزم أن يكون قيداً للوجوب أيضاً، ونتيجته: أن الأمر يصير مقيّداً بنفسه وهو محال.

وثمرة هذا البحث تظهر في إمكان التمسك بإطلاق دليل الأمر وعدمه، فإنه في سائر الخصوصيات نقول: إن هذه الخصوصية ـ ككون الثوب أبيض حين الصلاة ـ حيث لم تؤخذ في دليل الأمر قيداً في الواجب فيكشف ذلك عن عدم دخلها في الغرض، وإلاّ لأُخذت في الواجب، وهذا بخلافه في قصد الامتثال بناءً على الاستحالة، فإن إطلاق الواجب لا يمكن أن يكشف عن عدم دخل القصد المذكور في الغرض، لفرض عدم إمكان أخذه قيداً في الواجب حتى على تقدير كونه دخيلاً في الغرض، فلا يدل عدم أخذه على عدم دخله.

وهذه الثمرة يمكن سحبها إلى البحث السابق، فيقال: هناك ثمرة أُخرى له، فإنه بناءً على استحالة أخذ العلم بالحكم قيداً لنفسه فسوف لا يمكن التمسك بإطلاق كلام المولى لنفي اختصاص غرضه بالعالم بالحكم بنفس البيان المذكور في قصد امتثال الأمر.

الأمر بالضدين بنحو الترتّب

تقدّم أن كل تكليف هو مشروط بالقدرة، يعني التكوينية، وعلى هذا هو لا يشمل العاجز. والآن نقول: هو لا يشمل أيضاً من كان قادراً على الامتثال ولكنه مشغول بامتثال واجب آخر ضد الأول لا يقل عنه أهمية، فإنقاذ الغريق مثلاً كما يعذر في تركه العاجز تكويناً، كذلك يعذر من اشتغل بإنقاذ غريق آخر مماثل لا يمكن معه إنقاذ الأول.

وعليه نخرج بما يلي: إن كل تكليف هو مشروط بعدم الاشتغال بامتثال ضدٍّ لا يقلّ عنه أهمية.

ونصطلح على القدرة التكوينية باسم القدرة بالمعنى الأخص، وعلى ما يشمل هذا القيد الجديد باسم القدرة بالمعنى الأعم.

والبرهان على هذا القيد الجديد: أن المولى إذا أمر بواجب، وكان أمره مطلقاً يشمل حالة الاشتغال بالضد الذي لا يقل عنه أهمية، فإن قصد بذلك طلب الجمع بين الامتثالين فهو تكليف بغير المقدور، وإن قصد صرفَ المكلف عن الواجب الآخر فهو بلا موجب بعد فرض تساويهما في الأهمية، فيلزم إذن أخذ القيد المذكور بعين الاعتبار.

ويترتّب على هذا: أن ثبوت الأمرين بالضدين يكون مستحيلاً إذا كان كل منهما مطلقاً يشمل حالة الاشتغال بالآخر أيضاً، وأما إذا كان كل

منهما مقيداً بعدم الاشتغال بالآخر، أو كان أحدهما كذلك فلا استحالة.

ويصطلح على الأمرين بالضدين بالنحو المذكور أنهما ثابتان بنحو الترتب.

وفكرة الترتب يمكن تطبيقها في كل واجبين يمكن فعل كل واحد منهما بانفراده ولا يمكن مع الآخر، فإنه مع تساويهما في الأهمية يكون وجوب كل واحد منهما مشروطاً بعدم امتثال الآخر، ومع كون أحدهما أهم ملاكاً فوجوب الأهم لا يكون مقيّداً بعدم الاشتغال بالمهم، بخلاف وجوب المهم فإنه مقيّد بعدم الاشتغال بالأهم.

ويصطلح على الحالة التي لا يمكن فيها الجمع بين الامتثالين بحالة التزاحم.

وقد يعترض على فكرة الترتب ويقال: إنه في حالة ترك المكلف لكلا الواجبين يلزم أن يكون كل من الأمرين فعلياً في حقه، أي يطلب منه كلا الضدين، لأن شرط فعلية كل أمر محقق، وهو محال.

وفيه: نسلّم ثبوت كلا الأمرين في الحالة المذكورة، إلاّ أنه لا محذور فيه ما دام امتثال أحدهما ينفي شرط الآخر وموضوعه، أي ينفي فعلية وجوب الآخر، ولا يلزم من اجتماعهما طلب الجمع بين الضدين، ومن هنا لو صدرا معاً ـ من باب فرض المحال ـ لم يقعا على وجه المطلوبية معاً، بل أحدهما يكون كذلك.

إذن نكتة إمكان وقوع الأمرين بالضدين بنحو الترتب ناشئ من هذه الخصوصية، أي من خصوصية كون أحدهما أو كل منهما يكون بامتثاله نافياً لموضوع الآخر ومُعْدِماً لشرطه.

الواجب التخييري والكفائي

الوجوب يتعلّق:

١ ـ تارة بعنوان كلي، كما إذا قيل: صلّ، فإن الواجب طبيعي الصلاة، والعقل يحكم بالتخيير بين تطبيقه على الصلاة في المسجد أو على الصلاة في البيت، ويصطلح عليه بالتخيير العقلي، لأن العقل هو الحاكم بالتخيير المذكور، لا أن الخطاب الشرعي هو الدالّ على ذلك.

٢ ـ وأُخرى بالبدائل، كما لو قيل: صلّ أو أعتق رقبة، ويصطلح عليه بالتخيير الشرعي، باعتبار تعرّض الخطاب الشرعي إلى ذلك.

التخيير الشرعي

لا إشكال في ثبوت الوجوب التخييري الشرعي في الشريعة في موارد، كما لا إشكال في ثبوت خصائص له متفقٍ عليها، من قبيل:

أن المكلف يعدُّ ممتثلاً إذا أتى بأحد الأفراد.

ويعدُّ عاصياً إذا تركها كلها، غير أنها معصية واحدة ولها عقاب واحد.

وإذا أتى بالأفراد كلها دفعة واحدة كان الامتثال متحققاً أيضاً.

وقد وقع الكلام في حقيقة الوجوب التخييري، فقيل: إنه يرجع إلى التخيير العقلي، بمعنى أنه وجوب واحد متعلق بالجامع لأجل قيام

الملاك به من دون فرق بين كون ذلك الجامع عنواناً أصيلاً، أو عنواناً انتزاعياً كعنوان أحدها.

وقيل: إنه يرجع إلى وجوبات مشروطة، بمعنى أن كل فرد هو واجب وجوباً مشروطاً بترك الآخر، لأجل أن كل فرد له ملاك خاص به لا يمكن استيفاؤه عند استيفاء ملاك الآخر، ولأجل تعدد الملاكات تعدد الوجوب، ولأجل عدم إمكان استيفائها جميعاً كان الوجوب في كل واحد مشروطاً بترك الآخر.

وقد أُشكل على هذا التفسير:

١ ـ أن لازمه تعدد العقاب عند تركها جميعاً، كما هو الحال في كل تزاحم بين واجبات تركها المكلف جميعاً.

٢ ـ عدم تحقق الامتثال عند الإتيان بالجميع، إذ لا تكون الوجوبات حينئذٍ فعلية.

وكلا اللازمين معلوم البطلان.

وأما الثمرة بين التفسيرين فقد يذكر: أنه على الثاني يجوز التقرّب بأحد الأفراد بخصوصه، لأنه متعلق للأمر بعنوانه، بينما لا يجوز ذلك على الأول، لأن الأمر متعلق بالجامع، والتقرّب ينبغي أن يكون به، كما في جميع موارد التخيير العقلي.

ويجدر الالتفات إلى أن البدائل في مورد الواجب التخييري يلزم أن تكون متباينة وليست من الأقل والأكثر، لأن الزائد حيث يجوز تركه بدون بديل فلا معنى لافتراضه واجباً، وبالتالي لا معنى في الواجبات للتخيير بين الأقل والأكثر.

ثم إن ما ذكر في الوجوب التخييري يسري إلى الوجوب الكفائي فيحتمل كونه وجوباً واحداً موجّهاً إلى جامع المكلف، أو وجوبات بعدد الأفراد مشروطة بترك الآخرين.

التخيير العقلي

إذا قيل: أكرم زيداً مثلاً فالتخيير بين أفراد الإكرام عقلي كما تقدّم. وإذا اختار المكلف إهداء هدية مثلاً فلا يكشف ذلك عن تعلّق الوجوب به، بل هو بمبادئه متعلق بالجامع، ولهذا لو أتى المكلف بحصة أُخرى بدلاً عن الأُولى كان ممتثلاً أيضاً، فالحصة إذن ليست متعلقاً للأمر، بل مصداق لمتعلق الأمر، واختيار المكلف لها لا يعني تعلّق الوجوب بها، فإن استقرار الوجوب على متعلقه إنما هو بالجعل، والمفروض تعلّقه بالجامع الملحوظ بنحو صرف الوجود.

نعم، إذا تعلّق الأمر بجميع الحصص بنحو الإطلاق الشمولي أو العموم ـ كما لو قيل: أكرم زيداً بكل أشكال الإكرام ـ فكل حصة تكون متعلقاً للوجوب وليست مصداقاً للمتعلق.

ثم إنه كما توجد محاولة لإرجاع الوجوب التخييري إلى وجوب واحد للجامع، توجد محاولة معاكسة ترجع الوجوب المتعلق بالجامع إلى وجوبات بعدد الحصص، يكون كل واحد منها مشروطاً بعدم الإتيان بباقي الحصص، وقد يعبّر عن هذه المحاولة بأن الأوامر متعلقة بالأفراد وليس بالطبائع.

اجتماع الأمر والنهي

لا شك في التنافي بين الأحكام التكليفية الواقعية كما تقدّم، وهذا التنافي إنما يتحقّق إذا كان المتعلّق واحداً، كالصلاة، فإن وجوبها ينافي حرمتها، ولكنه لا ينافي حرمة النظر إلى الأجنبية، لأن الصلاة والنظر ليسا شيئاً واحداً، وإن كانا قد يوجدان في وقت واحد وفي موقف واحد، ومعه فلا محذور في أن يكون أحدهما حراماً والآخر واجباً. وكل هذا واضح.

بَيْد أنه توجد حالتان وقع البحث في أن المتعلق فيهما واحد أو متعدد؟ وهما:

الحالة الأولى

إذا كان الوجوب متعلقاً بالطبيعي بنحو صرف الوجود، والحرمة بحصة منه، كما في (صلِّ) و (لا تصلِّ في الحمام) مثلاً، فإنه قد يقال: إن المتعلق فيهما واحد، لأن الطبيعي والحصة هما من حيث الذات واحد، ومعه فلا يمكن أن يتعلّق الوجوب بالطبيعي والحرمة بالحصة. وفي المقابل قد يقال: إنه لا محذور في ذلك بعد تغايرهما بالإطلاق والتقييد.

والتحقيق: أن وجوب الطبيعي يستدعي التخيير العقلي بين الحصص، وبناءً عليه: إن قلنا إنه ـ التخيير العقلي ـ يرجع إلى وجوبات مشروطة فسوف يلزم اجتماع الحكمين المتنافيين على متعلّق واحد، فالصلاة في الحمام باعتبارها حصة من الطبيعي تكون متعلقة لوجوب خاص مشروط، فلو تعلقت بها الحرمة أيضاً لزم ذلك.

وإن قلنا إنه لا يرجع إلى ذلك، وقلنا إن الحصة التي يختارها المكلف يسري إليها الوجوب، أو على الأقل مبادئه (هذا يرجع فيه إلى أهل الخبرة) من الحب والإرادة، وتقع لذلك على صفة المحبوبية الفعلية، فأيضاً لا يمكن تعلّق الحرمة بها، للزوم كونها محبوبة مبغوضة في وقت واحد، وهو مستحيل.

وإن قلنا: إن الوجوب يكون متعلقاً بالجامع ولا يسري إلى الحصص وأن الحصة التي تقع خارجاً ليست متعلقاً للوجوب ولا لمبادئه، وإنما هي مصداق للواجب والمحبوب وليست نفسهما، فلا محذور في تعلّق الأمر بالجامع والنهي بالحصة.

ثم إنه لو تجاوزنا هذا البحث وافترضنا أن تعلّق الأمر بالطبيعة والنهي بالحصة لا يكفي لرفع الاستحالة نقول: إن هذا كله قد فُرض فيه وحدة العنوان، فإن عنوان الصلاة واحد قد تعلّق الأمر بمطلقه والنهي بالمقيّد، والآن ندخل في الحساب تعدد العنوان الذي هو الحالة الثانية.

الحالة الثانية

أن يفترض أن لدينا وجوداً واحداً يشتمل على عنوانين قد تعلّق الأمر به بواسطة أحدهما والنهي بواسطة الآخر، كالصلاة في المغصوب. فهل

يكفي مثله في تعدد المتعلّق ويحصل به التوفيق بين الحكمين رغم وحدة الوجود؟

قد يقال بكفاية ذلك، لأن الأحكام تتعلق بالعناوين وهي متعددة، وليس بالوجود الخارجي ليقال إنه واحد، بل هناك من يقول بتعدده لكشف تعدد العنوان عن تعدده، فالغصب مثلاً كما أنه غير الصلاة عنواناً هو غيرها أيضاً وجوداً، وإن كان الوجودان متشابكين ولا تميّز بينهما. ولو تمّ هذا كان الجواز أوضح.

وقد يقال: إن تعدد العنوان لا يكفي، لأن الأحكام تتعلّق به بما هو مرآة للخارج لا بما هو مفهوم مستقل في الذهن، ولأجل رفع التنافي بين الحكمين لا بد من التعدد خارجاً، ولا يمكن إثبات التعدد الخارجي من خلال تعدد العنوان، فإن العناوين المتعددة قد تنتزع من الوجود الواحد.

ثم إن ثمرة هذا البحث واضحة، فإنه بناءً على عدم كفاية تعدد العنوان الذي يصطلح عليه بامتناع اجتماع الأمر والنهي يقع التعارض بين دليل صلّ ولا تغصب مثلاً، فإن لازم الأخذ بإطلاقهما اجتماع الأمر والنهي، وهو مستحيل حسب الفرض. ويترتّب على دخول المورد في باب التعارض لزوم تطبيق أحكامه، وهذا بخلاف ما لو قلنا بكفاية تعدد العنوان الذي يصطلح عليه بجواز الاجتماع، فإنه يصح الأخذ بإطلاق الدليلين دون محذور.

الوجوب الغيري لمقدمات الواجب

لا شك في حكم العقل بلابدّية تحقيق مقدمات الواجب العقلية والشرعية، لعدم إمكان إيجاده بدونها. ولم يقع بحث من هذه الناحية، وإنما وقع في أنها هل تتصف بالوجوب الشرعي تبعاً لوجوب ذيها، بمعنى أنه هل يترشّح من إرادة المولى لذي المقدمة وإيجابه له إرادة وإيجاب لها؟

اختار بعض ذلك، واصطلح عليه بالإرادة الغيرية والوجوب الغيري، في مقابل الإرادة النفسية والوجوب النفسي لذي المقدمة.

وقد يقال بالملازمة من حيث الإرادة دون الوجوب، فإن حبّ شيء يلازم حبّ مقدمته، بخلاف الإيجاب فإنه لا يلازم ذلك.

واتفق القائلون بالملازمة على أن الوجوب الغيري معلول للوجوب النفسي، ولازمه أن لا يسبقه في الحدوث، وهو واضح. كما أن لازمه عدم إمكان تعلّقه بمقدمات الوجوب ـ إذ قبل تحقّقها لا وجوب نفسياً فلا وجوب غيرياً ليتعلّق بها، وبعد تحققها يكون تعلّق الوجوب الغيري بها طلباً للحاصل ـ بل بمقدمات الواجب العقلية والشرعية.

واتفق على أن للوجوب الغيري خصائص، منها:

١ ـ عدم استحقاق العقاب على مخالفته واستحقاقه على مخالفة

الوجوب النفسي، فإن الاستحقاق هو لما يستلزمه ترك الواجب من تفويت ملاكه، والمفروض أن الواجب الغيري ليس له ملاك في مقابل ملاك الواجب النفسي.

٢ ـ ليس له محركية مستقلة في مقابل محركية الوجوب النفسي، وبالتالي من لا يتحرك عن الأمر النفسي لا يمكن أن يتحرك عن الأمر الغيري، لأن إرادة المولى للمقدمة هي للتوصل إلى ذيها، ومن دونه لا إرادة لها.

ثم إنه يوجد كلام في أن الوجوب الغيري ـ بناءً على ثبوته ـ يعمُّ مطلق المقدمة أو خصوص الموصلة إلى ذيها، فلو أتى المكلف بها دون ذيها فهي مصداق للواجب الغيري على الأول دون الثاني.

وهل الملازمة ثابتة حقاً أو لا؟ ينبغي التفصيل، ففي عالم الإرادة يشهد الوجدان بثبوتها وإن كان لا يمكن إثبات ذلك بالبرهان، وفي عالم الوجوب لا معنى لها، إذ الوجوب فعل اختياري للحاكم، ولا يمكن ترشحه من وجوب ذيها إليها كما هو معنى الملازمة، إذ ذلك خلف كونه فعلاً اختيارياً للحاكم.

وهل هناك ثمرة لثبوت الوجوب الغيري للمقدمة؟ قد يجاب بالنفي، إذ المفروض أنه لا محركية مستقلة له ولا استحقاق للعقاب على مخالفته، وإنما هما مترتبان على مخالفة الوجوب النفسي، ومعه فأي ثمرة لثبوته؟ هذا. . .

ولكن قد تفرض الثمرة فيما لو توقّف إنقاذ الغريق على مقدمة محرمة أقل أهمية، كإتلاف زرع الغير مثلاً، فإنه لو ارتكب المكلف ذلك ولم

ينقذ الغريق فبناءً على وجوب مطلق المقدمة تقع مصداقاً للواجب ولا تكون محرمة، لامتناع اجتماع الوجوب والحرمة على شيء واحد، وبناءً على العدم مطلقاً أو اختصاص الوجوب الغيري بالموصلة لا تقع مصداقاً للواجب، ولا موجب لسقوط حرمتها، بل تكون محرّمة بالفعل.

اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضده

الضد على نحوين: عام بمعنى النقيض، وخاص بمعنى الفعل الوجودي المنافي.

أما بالنسبة إلى الضد العام فالمعروف أن إيجاب شيء يقتضي حرمته، واختلف في نحو الاقتضاء، فقيل هو بنحو العينية، وقيل بالتضمن، بمعنى أن الوجوب مركّب من طلب الفعل والمنع من تركه، وقيل هو بنحو الالتزام.

وأما بالنسبة إلى الضد الخاص فقيل بالاقتضاء فيه أيضاً، فالصلاة وإزالة النجاسة عن المسجد مثلاً مع العجز عن الجمع بينهما ضدان، وإيجاب أحدهما يقتضي حرمة الآخر.

واستدل عليه بأن عدم الصلاة مثلاً مقدمة لوجود الإزالة الواجبة فيكون واجباً بالوجوب الغيري، وإذا وجب حرم نقيضه ـ أي نفس الصلاة ـ لأنه ضده العام.

وفيه أن المقدمية مرفوضة لوجهين:

١ ـ أن المقدمة تعني العلة أو جزء العلة، والحال نحن نلاحظ بالوجدان أن العلة لوجود الإزالة مثلاً ليس هو ترك الصلاة بل اختيار الشخص، فوجود أحد الضدين وعدم الآخر ليس إلاّ لاختيار الشخص ذلك لا أن أحدهما معلول للآخر.

٢ ـ أن لازم المقدمية الدور، فإن ترك الصلاة لو كان مقدمة وعلة للإزالة ـ وهكذا ترك الإزالة لو كان مقدمة وعلة للصلاة ـ فيلزم بقانون «أن نقيض العلة علة لنقيض المعلول» أن تصير الصلاة علة لترك الإزالة. ونتيجة هذا أن تصبح الصلاة علة لترك الإزالة، وترك الإزالة علة للصلاة، أي يلزم أن يكون كل واحد من الضدين معلولاً لترك الآخر وعلة لنفس الترك، وهو الدور.

وثمرة هذا البحث: أنه على الاقتضاء لا يمكن تصحيح الضد العبادي ـ كالصلاة ـ بالأمر الترتبي، بخلافه بناءً على عدم الاقتضاء، فإن الإزالة إذا كانت هي الأهم وكان وجوبها ثابتاً فبناءً على الاقتضاء تحرم الصلاة، فإذا اختارها المكلف بعد ترك الإزالة وقعت باطلة، ولا يمكن تعلّق الأمر الترتبي بها بعد تعلّق النهي بها، لاستحالة اجتماع الأمر والنهي، بخلافه على عدم الاقتضاء، فإنه حيث لا نهي عنها فيمكن تعلّق الأمر بها بنحو الترتّب، أي مشروطاً بترك الإزالة، وتقع صحيحة، وإن كان المكلف عاصياً بتركه للإزالة التي هي الواجب الأهم.

اقتضاء الحرمة للبطلان

هل حرمة العبادة تقتضي بطلانها، بمعنى لزوم إعادتها أو قضائها؟ وهل حرمة المعاملة تقتضي فسادها، بمعنى عدم ترتّب أثرها عليها؟ والجواب:

أما بالنسبة إلى حرمة العبادة فهي تقتضي بطلانها لوجهين:

١ ـ إن لازم حرمتها عدم شمول الأمر لها، لامتناع اجتماع الأمر والنهي، ومع عدم شموله لها لا تكون مجزية، وهو معنى البطلان.

إن قيل: إن عدم شمول الأمر لها لا يدل على فقدانها للملاك، فلعله ثابت فتقع صحيحة بواسطته.

قلنا: إن مجرد احتمال ثبوت الملاك لا يكفي للحكم بالصحة، بل لا بدّ من إحراز ثبوته، ولا طريق له إلاّ الأمر، والمفروض عدمه.

٢ ـ إنه مع حرمتها تكون مبغوضة للمولى فلا يمكن التقرّب بها حتى مع فرض وجود الملاك فيها.

والفارق بين الوجهين: أن الثاني خاص بالواجب التعبّدي، بينما الأول يعمُّ الواجب التوصلي.

وأما بالنسبة إلى حرمة المعاملة فتارة يقصد منها تحريم السبب الذي يتحقق به الأثر، أعني الإيجاب والقبول، وأُخرى يقصد تحريم المسبّب، أعني التمليك الحاصل بالسبب.

وعلى الأول لا يكون تحريم السبب موجباً لبطلانه وعدم ترتب الأثر عليه ـ كما أنه لا يكون موجباً لصحته وترتّب الأثر عليه ـ فإن من الوجيه أن يكون صدور السبب مبغوضاً للشارع وفي نفس الوقت يحكم بترتّب الأثر عليه، كما في الظهار، فإنه محرّم ومبغوض ولكنه يترتّب عليه الأثر لو صدر.

وعلى الثاني قد يقال: إن التحريم المذكور يستلزم الصحة، لأنه لا يتعلّق إلاّ بمقدور، ولا يكون المسبّب مقدوراً إلاّ إذا كان السبب مؤثّراً في ترتّب الأثر.

ثم إنه كثيراً ما يستعمل النهي لا لإفادة التحريم، بل للإرشاد إلى المانعية أو الشرطية، من قبيل «لا تصلِّ في ما لا يؤكل لحمه» الدالّ على مانعية لبس ما لا يؤكل لحمه، أو «لا تبع بدون كيل» الدال على شرطية الكيل. ودلالته على البطلان أمر واضح، فإن المركّب يختل بوجود المانع أو فقدان الشرط، ولا علاقة لذلك باستلزام الحرمة التكليفية للبطلان.

مُسقطات الحكم

يسقط الحكم بعدة أُمور:

١ ـ ٢: امتثاله، وعصيانه.

وهما ليسا قيدين في الحكم المجعول، وإنما تنتهي بهما فاعليته ومحركيته، فإرادة أكل الطعام مثلاً لا تزول بالشبع، بل لا تحرّك نحو الأكل بعد ذلك.

٣ ـ الإتيان بكل ما جعله الشارع مسقطاً، بأن أخذ عدمه قيداً في بقاء الحكم المجعول، كالحضَر الذي أُخذ قيداً في وجوب الصوم.

٤ ـ امتثال الأمر الاضطراري، فإنه مجزٍ عن الأمر الواقعي الأولي في بعض الحالات. وتفصيل ذلك: أنه إذا وجبت الصلاة عن قِيام مثلاً، ولكنه تعذّرت على المكلف فأمر الشارع بأدائها من جلوس، فلذلك صورتان:

الأولى: أن يفرض اختصاص الأمر الاضطراري بمن يستمر عجزه طيلة الوقت.

الثانية: أن يفرض ثبوته في حق العاجز عند إرادة الصلاة وإن تمكن بعد ذلك.

ففي الأُولى لو تجددت القدرة بعد أداء الصلاة الجلوسية تلزم الإعادة، لعدم امتثال الأمر الواقعي الأوليّ.

وفي الثانية لا تلزم الإعادة لكون المأتي به مصداقاً للمأمور به، غايته ليس أمراً تعيينياً، لأنه لو لم يأتِ بالصلاة عن جلوس أول الوقت وأتى بها من قيام آخر الوقت لكفى. فهو إذن مخيّر بين الوظيفة الاضطرارية حال العجز والاختيارية حال القدرة، ولو كانت الإعادة واجبة لكان لازمه التخيير بين الجمع بين الصلاتين وبين الانتظار والاقتصار على الاختيارية، وهو تخيير بين الأقل والأكثر في الوجوب، وهو غير معقول كما تقدّم. وعليه يلزم الإجزاء.

وبذلك تعرف ثمرة البحث في امتناع التخيير بين الأقل والأكثر.

إمكان النسخ وتصويره

النسخ بمعناه الحقيقي أمر مستحيل في حقه سبحانه وتعالى، لأن لازمه الجهل. وحالات النسخ الشرعي لا بد من تفسيرها بالنسخ بمعناه المجازي، بأن يكون الحكم من البداية ذا أمد محدود من حيث المصلحة والإرادة وقد انتهى.

نعم، يمكن تصوّر النسخ في مرحلة الجعل والاعتبار بمعناه الحقيقي ومعناه المجازي معاً.

أما الأول فبأن يفترض أن المولى يجعل الحكم على طبيعي المكلف من دون تقييده بزمان معين، ثم بعد ذلك يرفع ذلك الجعل الّذي يعلم منذ البداية أن ملاكه محدود بزمان معين. ولا محذور في ذلك، لأن إطلاق الجعل لم ينشأ من عدم علمه تعالى بدخل الزمان المخصوص في الملاك بل لمصلحة أُخرى، وهي الإشعار بهيبة الحكم وأبديته مثلاً.

وأما الثاني فبأن يفترض أن المولى يجعل الحكم على طبيعي المكلف المقيّد بالسنة الأُولى من الهجرة مثلاً، وبانتهائها ينتهي زمان الحكم المجعول قهراً من دون حاجة إلى رفعه.

والافتراض الأول أقرب إلى معنى النسخ، كما هو ظاهر.

الملازمة بين الحسن والقبح العقليين والأمر والنهي الشرعيين

الحسن والقبح وصفان واقعيان يدركهما العقل، فحسن الفعل يرجع إلى صفة واقعية وهي كونه ينبغي صدوره، وقبحه يرجع إلى صفة واقعية أيضاً وهي كونه مما لا ينبغي صدوره. ووصف الانبغاء وعدمه وصفان تكوينيان واقعيان وليسا مجعولين، ودور العقل بالنسبة إليهما دور المدرك لا دور المنشئ والحاكم، ومعه تكون تسمية هذا الإدراك بالحكم العقلي مشتملة على المسامحة.

وبه يتضح أن ما ذكره بعض الأعلام من كونهما حكمين عقلائيين، أي مجعولين من قِبل العقلاء تبعاً لما يدركونه من مصالح ومفاسد شيء مرفوض.

وباتضاح هذا نقول: ادّعى جمع من الأصوليين الملازمة بين حسن الفعل عقلاً والأمر به شرعاً، وهكذا بين قبح الفعل عقلاً والنهي عنه شرعاً.

وفي مقابل هذا فصّل بعض بين نوعين من الحسن والقبح:

١ ـ الحسن والقبح الواقعين في مرتبة متأخرة عن الحكم الشرعي والمرتبطين بامتثاله وعصيانه، كحسن الوضوء من باب كونه امتثالاً للأمر الشرعي، وقبح أكل لحم الأرنب من باب كونه معصية للنهي الشرعي. وقد يصطلح على ذلك بالحسن والقبح الواقعين في سلسلة معلولات الأحكام.

٢ ـ الحسن والقبح الثابتين بشكل منفصل عن الحكم الشرعي، كحسن الصدق والأمانة، وقبح الكذب والخيانة الثابتين بقطع النظر عن

الحكم الشرعي وامتثاله. وقد يصطلح عليهما بالحسن والقبح الواقعين في سلسلة علل الأحكام.

والأول لا يمكن فيه أن يكون الحسن والقبح مستلزمين للحكم الشرعي وإلا يلزم التسلسل، فإن حسن امتثال الأمر بالوضوء مثلاً إذا استتبع أمراً شرعياً فطاعة الأمر المذكور حسنة عقلاً أيضاً، فيلزم ثبوت أمر آخر أيضاً، وهكذا حتى يلزم التسلسل.

والثاني تثبت فيه الملازمة، لعدم المحذور.

الاستقراء والقياس

عرفنا أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد، فتحريم الخمر مثلاً لا بدّ أن يكون ناشئاً من مفسدة معينة، وحيث لم ينص عليها الشرع فقد يحدس العقل أنها الإسكار مثلاً، ولازمه أن يحدس أيضاً شمول التحريم لكل ما يكون مسكراً.

ولكن كيف يحدس العقل بالملاك ويعيّنه في صفة محدّدة؟ والجواب: قد يكون ذلك من خلال الاستقراء تارة، ومن خلال القياس أُخرى.

ويقصد بالاستقراء أن يلاحظ الفقيه مجموعة من الأحكام تشترك في حالة معينة، كأن يلاحظ حالات متعددة يعذر فيها الجاهل، ويجد أن الجهل هو الصفة المشتركة بين كل تلك المعذّريّات، فيَستنتج أن نكتة المعذرية هي الجهل، فيُعَمّم الحكم إلى باقي حالات الجهل.

ويقصد بالقياس أن تلاحظ الاحتمالات في نكتة تحريم الخمر مثلاً فإذا غلب على الظن أنها الإسكار عُمّمْ التحريم إلى كل مسكر.

وهل الاستنتاج القائم على أساس الاستقراء والقياس حجة؟ كلا، فإن الاستقراء حيث إنه ناقص فلا يورث إلا الظن، والقياس حيث إنه يستند إلى استنتاج ظني فهو لا يورث إلا الظن أيضاً، ومعه فلا يكونان حجة إلا إذا قام دليل خاص على حجيتهما.

٢ ـ حجية الدليل العقلي

الدليل العقلي ـ أو بالأحرى القضية العقلية ـ تارة يكون قطعياً، وأُخرى يكون ظنياً.

فإن كان قطعياً ـ أي موجباً للقطع بالحكم الشرعي ـ فهو حجة، من جهة حجية القطع، وهي حجية ثابتة لكل قطع طريقي مهما كان مستنده.

إلا أنه خالف في ذلك بعض، وذهب إلى أن القطع بالحكم الشرعي الناشئ من قضايا عقلية لا أثر له، ولكن لا بمعنى سلب الحجية عن القطع الطريقي ليقال إنه مستحيل، بل بمعنى تحويل القطع من طريقي إلى موضوعي، وذلك بأخذ قيد في فعلية الأحكام الشرعية، وهو عدم العلم بجعلها من ناحية العقل، ومعه فإذا علم بجعلها من مقدمات عقلية فلا يكون الحكم الشرعي الفعلي ثابتاً، وبالتالي لا علم بالحكم الشرعي الفعلي ليكون حجة.

إن قلت: كيف يمكن أن يقال للعالم بجعل الحكم من خلال المقدمات العقلية إن الحكم الشرعي ليس ثابتاً في حقك والحال هو عالم به؟

قلت: إن هذا عالم بالجعل، أي بجعل الحكم الشرعي، بينما الذي يراد نفيه ليس هو الجعل بل المجعول، فالعلم بالجعل الشرعي من خلال

العقل قد أُخذ عدمه قيداً في المجعول، فالعلم بالجعل الشرعي ثابت ولكن العلم بالمجعول الشرعي ليس بثابت.

وعليه فهذه المحاولة ذات وجاهة إلا أنها بحاجة إلى دليل شرعي يدل على تقييد المجعول الشرعي بذلك، وهو مفقود.

وأما إذا كان ظنياً ـ كما في الاستقراء والقياس، بل جميع القضايا العقلية المتقدمة إذا لم يجزم بها ـ فلا يكون حجة إلا إذا قام دليل على حجيته، وهو لم يقم، بل قام الدليل على عدم جواز التعويل على الظن والرأي والقياس.

الأصول العملية

١ ـ القاعدة الأولية والثانوية حالة الشك

عرفنا سابقاً[١] أن الفقيه في مقام استنباط الحكم الشرعي يستعين بنحوين من الأدلة:

الأمارات أو ما يصطلح عليه بالأدلة المحرزة.

والأصول العملية.

وحديثنا إلى الآن كان عن النحو الأول، ومن الآن يقع في النحو الثاني.

القاعدة الأولية

ونقصد من القاعدة الأولية ما يحكم به العقل بقطع النظر عن الشرع، ومن القاعدة الثانوية ما يحكم به الشرع.

وفي مجال القاعدة الأولية نقول: إذا شك المكلف في تكليف شرعي ولم يمكن إثباته أو نفيه من خلال الأدلة المحرزة ففي تحديد الموقف العملي اتجاهه بحسب نظر العقل مسلكان:

---

(١) يعني في بداية الكتاب تحت عنوان منهجة البحوث الأصولية.

الأول: مسلك المشهور الذي يرى أن التكليف إذا لم يتم عليه البيان فيقبح من المولى العقاب على مخالفته، وهو ما يعرف بمسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

ومرجع هذا المسلك إلى اختصاص حق الطاعة للمولى بخصوص التكاليف المعلومة دون المشكوكة.

الثاني: مسلك حق الطاعة الذي يرى أن الحق المذكور للمولى يشمل كل تكليف محتمل ما لم يأذن المولى بالخلاف.

وبناءً على الأول تكون القاعدة الأولية هي البراءة، بخلافه على الثاني، فإنها الاحتياط ما لم يُؤذن بالخلاف.

الدليل على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان

يظهر من المحقق النائيني رحمه الله[1] الاستدلال على المسلك المذكور بوجهين:

١ ـ إن العقاب على التكليف عند عدم العلم به عقاب على ما لا مقتضي للتحرك عنه ـ فإن المحرّك خصوص العلم، فالأسد مثلاً إنما يحرّك نحو الفرار بوجوده العلمي دون الواقعي ـ فيكون قبيحاً.

٢ ـ إن العقلاء في أعرافهم يقبّحون عقاب المأمور على مخالفة تكليف لم يصل إليه.

وفيه:

أما الأول فيرده: أن المحرّك هو الخروج عن عهدة حق الطاعة

(١) أجود التقريرات: للسيد الخوئي، ج٢، ص١٨٦.

للمولى، وليس هو امتثال التكليف بعنوانه، فلا بدّ من تحديد حق الطاعة، فإن ادعي الفراغ عن عدم شموله للتكليف المشكوك فهو أول الكلام وعين المتنازع فيه، وإن لم يفترض الفراغ عن عدم الشمول فلا معنى إذن لافتراض أن التحرّك مع عدم العلم بالتكليف هو بلا مقتضٍ.

وأما الثاني فهو قياس لحق الطاعة الذاتي الثابت له سبحانه على حق الطاعة المجعول من العقلاء فيما بينهم، وهو مرفوض، فإن الحق الثاني حيث إنه مجعول من العقلاء فيكون محدّداً سعةً وضيقاً تبعاً لجعل العقلاء، وهو عادة يكون في حدود التكاليف المقطوعة، وأما الحق الأول فهو ذاتي غير مجعول، ولا يلزم من ضيق دائرة الحق المجعول ضيق دائرة الحق الذاتي.

وعليه لا بدّ من تحديد دائرة الحق الذاتي بشكل مستقل، وذلك بالرجوع إلى الوجدان، وهو قاضٍ بالتعميم.

والنتيجة: أن القاعدة العملية الأولية عقلاً هي الاشتغال ما لم يثبت شرعاً الترخيص بالخلاف.

القاعدة الثانوية

وأما القاعدة الثانوية فهي عبارة عن حكم الشارع، والمعروف أنها تقتضي البراءة الشرعية، في مقابل من يرى أنها تقتضي الاحتياط.

وعلى هذا تكون نتيجة القاعدتين على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان متوافقة، وأما على مسلك حق الطاعة فهي مختلفة. ولا محذور في ذلك، فإن حكم العقل بالاشتغال مقيّد منذ البداية بعدم تنازل الشارع، فإذا حكم بالبراءة رفع العقل يده عن حكمه.

دليل البراءة الشرعية

استدل لإثبات البراءة الشرعية بمجموعة آيات وروايات.

الآيات الكريمة

أما الآيات فهي متعددة:

١ ـ قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَاۚ﴾[1] بتقريب أن المراد من الموصول إما المال أو الفعل أو التكليف أو الجامع. والأول وإن كان هو المتيقن بمقتضى السياق إلا أنه مورد، وهو لا يخصّص الوارد، بل يبقى على إطلاقه، ويتمسك به لإثبات الاحتمال الأخير، ويصير التقدير: لا يكلّف الله بمال إلا بقدر ما آتى أي أعطى، ولا بفعل إلا بما آتى أي أقدر، ولا بتكليف إلا بما آتى أي أوصل إلى المكلف، فإن إيتاء كل شيء بحسبه، وبذلك يثبت المطلوب، وهو أن المكلف لا يكون مسؤولاً عن تكليف إلا إذا كان واصلاً إليه، أي معلوماً له.

واعترض الشيخ الأعظم بأن إرادة الجامع من الموصول غير ممكنة، لأنه بلحاظ التكليف يكون مفعولاً مطلقاً، وبلحاظ المال مفعولاً به، ونسبة الفعل إلى المفعول المطلق تغاير نسبته إلى المفعول به، فالأولى هي نسبة الحدث إلى بعض أطواره، والثانية هي نسبة المغاير إلى المغاير، فيلزم على هذا استعمال الهيئة في معنيين متغايرين، والحال أنّ الواحد لا يستعمل إلا في معنى واحد، وبذلك تتعيّن إرادة المال لأنه القدر المتيقن.

---

(١) سورة الطلاق، الآية: ٧.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[١] بتقريب أنه يدل على أنه سبحانه لا يعذّب قبل بعثة الرسول، وحيث إن الرسول مأخوذ كمصداق للبيان فيثبت المطلوب، حيث يصير التقدير: لا عقاب قبل البيان.

وفيه: أن غاية ما يدل عليه عدم العقاب عند عدم صدور البيان، دون ما إذا صدر من الشرع ولم يصل لمانع، فإن الرسول مأخوذ كمثال للصدور من الشارع لا للوصول الفعلي إلى المكلف، والمهم إثبات التأمين عند عدم الوصول حتى على تقدير الصدور واقعاً، فإن هذه الحالة هي محل الابتلاء.

٣ ـ قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾[٢] بتقريب أنه سبحانه علّم رسولهﷺ كيفية الاحتجاج على اليهود في ما يرونه محرماً، بأن يتمسك بعدم وجدان الشيء في قائمة المحرمات. وهذا يدل على أن عدم الوجدان كافٍ للتأمين.

وفيه: أن عدم وجدان النبيﷺ الشيء في قائمة المحرمات يلازم عدم وجوده، بخلاف عدم وجدان المكلف، فإنه لا يلازم عدم الوجود، لاحتمال ضياع قسم من الأحاديث، وقياس الثاني على الأول مع الفارق.

٤ ـ قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًۢا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١١٥﴾﴾[٣] بتقريب أن المراد بالإضلال إما

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ١٥.

(٢) سورة الإنعام، الآية: ١٤٥.

(٣) سورة التوبة، الآية: ١١٥.

تسجيلهم ضالين ومنحرفين، أو هو الخذلان بمعنى الطرد من الرحمة الإلهية، وعلى كلا التقديرين يستفاد أن الإضلال لا يكون إلا بعد بيان ما يلزم اتقاؤه، وحيث إن البيان أُضيف لهم لا له سبحانه فهو ظاهر في إرادة الوصول إليهم، فمع عدم وصول البيان لا عقاب ولا ضلال، وهو معنى البراءة.

الروايات الشريفة

وأما الروايات فمما استدل به:

١ ـ قوله عليه السلام في مرسلة الشيخ الصدوق: كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»[(١)] بتقريب أن الإطلاق عبارة عن السعة والتأمين، والشاك يصدق عليه أنه لم يرده نهي، فيكون في سعة ومؤمّناً عن التكليف المشكوك، وهو المطلوب.

وقد يعترض بأن الورود إذا كان بمعنى الصدور فلا يتم الاستدلال، لأن المعنى حينئذٍ: كل شيء مطلق ما دام لم يصدر من الشرع نهي، ومن المعلوم أن المكلف حيث يحتمل في كل واقعة صدور النهي ولكنه لم يصل فلا يمكن إثبات الإطلاق والتأمين، وإذا كان بمعنى الوصول تمّ الاستدلال، ولكن حيث لا معيّن للثاني فلا يمكن التمسك بالرواية.

وقد يردُّ ذلك بأن الورود يتضمن معنى الوصول، ولذا يحتاج إلى طرف آخر، ولو كان بمعنى الصدور لم يحتج إلى ذلك.

وهذا وإن كان وجيهاً ولكنه لا يكفي لتمامية الاستدلال، إذ الورود وإن احتاج إلى طرف آخر ولكن لا يلزم أن يكون هو المكلف حتى يكون

---

(١) وسائل الشيعة: ج٢٧، ص١٧٣، أبواب صفات القاضي، ب١٢، ح٦٧.

بمعنى الوصول، بل يمكن أن يكون هو المتعلق الذي هو مورود عليه، ويؤكّد ذلك قوله: «حتى يرد فيه نهي» دون حتى يرد إليه النهي.

وعليه فالاستدلال بالحديث غير تام.

٢ ـ حديث الرفع «قال رسول الله ﷺ: رفع عن أُمتي تسعة أشياء: الخطأ، والنسيان، وما أُكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه...»[١] بتقريب أن في رفع ما لا يعلمون احتمالين:

١ ـ رفع الحكم الذي لا يعلم رفعاً حقيقياً، ولازمه كون الحديث مقيّداً لإطلاق أدلة الأحكام الواقعية الإلزامية بحالة العلم بها.

٢ ـ رفع ذلك رفعاً ظاهرياً، بمعنى عدم وجوب الاحتياط، في مقابل الوضع الظاهري، بمعنى جعل وجوب الاحتياط بلحاظ الحكم المشكوك.

وكلا الاحتمالين ينفع في إثبات البراءة كما هو واضح، ولكن الاحتمال الأول باطل في حدّ نفسه، لأن لازمه اختصاص الأحكام الواقعية بخصوص العالم بها، وقد سبق أنّ أخذ العلم بالحكم قيداً لنفس الحكم مستحيل.

إن قلت: إنه سبق إمكان أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول.

قلت: صحيح، ولكن ظاهر الحديث أن الذي يرفع هو نفس الذي لا يعلم، بينما بناءً على ما ذكر يكون المرفوع غير ما لا يعلم، فالمرفوع هو المجعول بينما الذي لا يعلم هو الجعل. إذن ظاهر الحديث يأبى المحاولة المذكورة.

---

(١) وسائل الشيعة، ج١٥، ص٣٦٩، أبواب جهاد النفس، ب٥٦، ح١.

ثم إنّ الحديث قد يقال باختصاصه بالشبهة الموضوعية، كالشك في حرمة هذا المائع المردّد بين الخل والخمر، وقد يقال باختصاصه بالشبهة الحكمية، كالشك في حرمة لحم الأرنب، وقد يقال بعمومه لكليهما.

أما الأول فقد يستدل له بوحدة السياق لاسم الموصول، إذ المقصود منه في «ما اضطروا إليه» ونحوه الفعل الخارجي ـ إذ الاضطرار لا يكون إلاّ إلى الجزئي ـ لا نفس التكليف، فيحمل «ما لا يعلمون» على ذلك أيضاً.

ويردُّه: أن اسم الموصول في الجميع بمعنى واحد، وهو الشيء، غايته أن مصداقه مختلف، وهذا لا يوجب ثلم وحدة السياق في مرحلة المدلول الاستعمالي.

وأما الثاني فقد يستدل له بأن ظاهر الحديث أن الذي لا يعلم هو نفس المراد من اسم الموصول، فعلى تقدير تفسيره بالتكليف يصح نسبة عدم العلم إليه، بخلاف ما إذا فُسّر بالموضوع الخارجي كالخمر، فإنه لا يصحُّ فيه ذلك إذ لا معنى لكون ذات الموضوع الخارجي ليس بمعلوم، وإنما الذي لا يعلم هو شيء آخر غير اسم الموصول، أي وصف كونه خمراً.

وفيه:

١ ـ أن هذا يتمُّ لو فُسّر اسم الموصول بنفس المائع الخارجي، وأما لو فُسّر بعنوان الخمر فنسبة عدم العلم إليه أمر وجيه، فإن عنوان الخمرية ليس بمعلوم حقيقة.

٢ ـ سلّمنا تفسير الموصول بالتكليف، ولكن ذلك لا يوجب الاختصاص بالشبهة الحكمية، لأن التكليف بمعنى الحكم الفعلي ـ الذي

يتبع فعلية موضوعه ـ ليس بمعلوم في الشبهة الموضوعية أيضاً.

وأما الثالث فيتوقف على وجود جامع بين الشبهتين كي يُفسر اسم الموصول به ليكون الحديث شاملاً لهما. وفي تصويره فرضيتان:

الأُولى: أن يكون هو الشيء، فإنه شامل للتكليف والموضوع الخارجي.

واعترض عليه بأن إسناد الرفع إلى التكليف حقيقي لأنه قابل للرفع بنفسه، وإلى الموضوع مجازي حيث يسند الرفع إليه بلحاظ حكمه، ولا يمكن الجمع في استعمال واحد بين الإسنادين: الحقيقي والمجازي.

وفيه: أن إسناد الرفع إلى التكليف مجازي أيضاً، لما تقدّم من أنه ليس رفعاً واقعياً بل ظاهري، بمعنى رفع وجوب الاحتياط بلحاظ الحكم الواقعي لا رفع نفس الحكم، وعليه فكلا الإسنادين مجازي.

الثانية: أن يكون هو التكليف الفعلي، فإنه مشكوك في كلتا الشبهتين، وإنما يختلفان في منشأ الشك، فإن المنشأ في الحكمية عدم العلم بالجعل، وفي الموضوعية عدم العلم بالموضوع.

وإذا صحّ تصوير وجود الجامع فيمكن إثباته بالإطلاق، وبذلك تتمُّ دلالة الحديث على البراءة ونفي وجوب الاحتياط في كلتا الشبهتين.

٣ ـ قوله عليه السلام في رواية زكريا بن يحيى: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»(١)، بتقريب أن الوضع عن المكلف عبارة أُخرى عن رفعه عنه، فيأتي التقريب السابق، ويثبت نفي وجوب الاحتياط بلحاظ التكليف الواقعي المشكوك.

---

(١) وسائل الشيعة: ج٢٧، ص١٦٣، أبواب صفات القاضي، ب١٢، ح٣٣.

وقد يشكل:

أولاً: أن الحجب مسند إلى الله سبحانه فيختص بالأحكام التي لم يبيّنها سبحانه وأخفاها على العباد، ولا يشمل محل الكلام، وهو ما يحتمل أنه قد شرّعه وبيّنه ولكن لم يصل إلينا لعوارض خارجية.

وفيه: أن ما ذكر وجيه لو كان الحجب مسنداً إلى الله سبحانه بما هو مشرّع، ولكن التقييد بخصوص ذلك شيء لا موجب له، بل هو مسند إليه بما هو بيده أزمّة الأمور، فيشمل كل حجب يقع منه ولو لم يكن من جهة كونه مشرّعاً.

وثانياً: أن الحديث خاص بما هو محجوب عن جميع العباد، ولا يشمل ما يشك به بعض العباد دون بعض.

وقد يردُّ ذلك باستظهار الانحلالية من الحديث، بمعنى أن كل ما حجب عن هذا العبد أو ذاك فهو موضوع عنه، فالعباد قد لوحظوا بنحو العموم الاستغراقي دون المجموعي.

٤ ـ قوله عليه السلام في صحيحة ابن سنان: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»[1] بتقريب أنه يدل على جعل الحلية في كل مورد فيه حلال وحرام واقعاً واشتبها، وتستمر تلك الحلية إلى حين العلم بالحرام وتمييزه، وبهذا تكون الحلية المذكورة ظاهرية. وواضح أن جعل حلية من هذا القبيل تعبير آخر عن عدم وجوب الاحتياط حالة الشك في التكليف، هذا....

وقد ذهب بعض إلى اختصاص الحديث بالشبهة الموضوعية لقرينتين:

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٧، ص٨٧، أبواب ما يكتسب به، ب٤، ح١.

الأولى: أن ظاهر «بعينه» وجود القسمين في الشيء بالفعل، بأن يكون قسم منه حراماً وقسم منه حلالاً، وبسبب هذا الانقسام يحصل الشك في حرمة هذا الشيء، وهذا لا يتحقق إلاّ في الشبهة الموضوعية دون الشبهة الحكمية ـ كما لو شك في حرمة شرب التتن مثلاً ـ فإن الشك فيها ينشأ من عدم وصول النص على التحريم، وليس من وجود القسمين بالفعل.

الثانية: أن لازم حمل الحديث على الشبهة الحكمية أن تكون كلمة «بعينه» تأكيداً صرفاً، والتقدير: حتى تعلم أنه حرام حتى تعلم أنه حرام، بخلاف ما إذا حمل على الشبهة الموضوعية ـ كما إذا شك في أن هذا اللحم هو من المذكى أو الميتة مثلاً ـ فإنه يحترز بها عن العلم الإجمالي بوجود لحم حرام في جملة لحوم البلد، وبيان أنه لا يكفي في إثبات الحرمة، بل لا بدّ من العلم تفصيلاً بأن هذا المشكوك حرام بعينه، وحيث إن الحمل على التأكيد خلاف الظاهر فيتعيّن حمل الحديث على الشبهة الموضوعية.

هذه أهم النصوص التي يستدل بها على البراءة، وقد اتّضح أن بعضها تام الدلالة.

إثبات البراءة بالاستصحاب

ثم إنه لو قطعنا النظر عن النصوص المتقدمة هل يمكن إثبات البراءة بالاستصحاب؟ قد يتمسك ببيانين:

الأول: أن حرمة التدخين مثلاً حيث يجزم بعدم ثبوتها في صدر الشريعة ـ لأن الأحكام تدريجية ـ فيستصحب ذلك العدم السابق.

الثاني: أن الحرمة السابقة لم تكن ثابتة جزماً قبل أن يبلغ المكلف فيستصحب عدمها الثابت تلك الفترة إلى ما بعد البلوغ.

واعترض المحقق النائيني (قده) بأن إجراء الاستصحاب يكون وجيهاً لو كان الأثر المراد ترتيبه ثابتاً للواقع، وأما إذا كان ثابتاً لعدم العلم بالواقع فلا معنى لجريانه.

مثال الأول: استصحاب عدم طروء النجاسة على الماء، فإن الأثر المراد ترتيبه ـ وهو صحة الوضوء مثلاً ـ مترتب على عدم طروء النجاسة واقعاً، وبالاستصحاب يثبت عدم الطروء، ومن ثمّ تثبت صحة الوضوء.

ومثال الثاني: محل كلامنا، فإن الأثر المراد ـ وهو التأمين من العقاب ـ مترتب على عدم العلم بالتكليف وليس على واقع عدم التكليف ـ وذلك لقاعدة قبح العقاب بلا بيان ـ وواضح أن عدم العلم ثابت وجداناً بقطع النظر عن الاستصحاب، فيكون إثبات ذلك بالاستصحاب تحصيلاً لما هو حاصل[١].

وفيه:

١ ـ أن ما ذكر يتم بناءً على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ولا يتم بناءً على مسلك حق الطاعة.

٢ ـ أنه بجريان الاستصحاب يكون قبح العقاب على مخالفة التكليف المشكوك أقوى، حيث إن إذن الشارع في المخالفة يكون واصلاً، بخلاف ما إذا قصر النظر على القاعدة، فإن القبح أضعف، لعدم وصول الإذن في ذلك، ومعه فلا يلزم من جريان الاستصحاب محذور تحصيل الحاصل.

---

(١) أجود التقريرات: للسيد الخوئي، ج٢، ص١٩١.

اعتراضان على أدلة البراءة

هناك اعتراضان رئيسيان على أدلة البراءة المتقدمة:

١ ـ أن الأدلة المتقدمة خاصة بمورد الشك البدوي دون المقترن بالعلم الإجمالي، وواضح أن الفقيه لو لاحظ جميع الشبهات حصل له علم إجمالي بثبوت تكاليف في بعضها، إذ لا يحتمل أن الحكم في جميعها هو البراءة، ومعه فلا يمكن إجراء البراءة في أي شبهة من الشبهات.

وفيه: أن العلم الإجمالي المذكور منحل، فإن الفقيه يحصل من خلال استنباطه على مجموعة تكاليف لا تقلُّ عن مقدار المعلوم بالإجمال، فينحلُّ العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بثبوت التكاليف في تلك الموارد، وشكّ بدوي في غيرها فتجري فيه البراءة.

٢ ـ أنها معارضة بنصوص تأتي تدل على وجوب الاحتياط بنحو ترفع موضوع أدلة البراءة، أو تعارضها من دون رفع موضوعها. وعلى كلا التقديرين سوف لا يمكن التمسك بها لإثبات البراءة.

ووجه الترديد بين الرفع والمعارضة: أن دليل البراءة إذا دلَّ على ثبوت البراءة عند عدم البيان على التكليف الواقعي ولا على وجوب الاحتياط فتلك الأدلة تكون رافعة للبراءة، لأنها مقيّدة بعدم البيان على وجوب الاحتياط، والمفروض ثبوته.

وإذا دلَّ على البراءة عند عدم البيان على التكليف الواقعي فقط فتلك الأدلة تصير معارضة، حيث لا ترفع موضوعها.

مثال الأول: قوله تعالى ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[1]، فإن

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ١٥.

الرسول يراد به مطلق الحجة، وهو كما يحصل بما يدل على الحكم الواقعي يحصل بما يدل على وجوب الاحتياط.

ومثال الثاني: حديث الرفع، فإنه يدل على الرفع الظاهري للتكليف الواقعي المشكوك ـ كما تقدم ـ والرفع الظاهري عبارة عن عدم وجوب الاحتياط، وبذلك يصير الحديث دالاً على عدم وجوب الاحتياط إزاء التكليف الواقعي المشكوك، بينما الأدلة الأُخرى تدل على وجوبه فتحصل المعارضة.

وأما نصوص وجوب الاحتياط فهي:

١ ـ المرسل عن النبي ﷺ: «من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه»[١].

وفيه: أنه لا يدل على وجوب الاحتياط، بل على رجحانه لا أكثر.

٢ ـ قول أمير المؤمنين عليه السلام لكميل: «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت»[٢].

وفيه: أنه بقرينة التقييد بالمشيئة لا ظهور له في الوجوب، بل مفاده أن أمر الدين مهم، وأن أيّ مرتبة من الاحتياط تجاهه هي حسنة.

٣ ـ ما عن أبي عبد الله عليه السلام: «أورع الناس من وقف عند الشبهة»[٣].

وفيه: أنه لا يدل على الوجوب، إذ لا دليل على وجوب الأورعية.

٤ ـ خبر حمزة بن الطيار: «أنه عرض على أبي عبد الله عليه السلام بعض خطب أبيه، حتى إذا بلغ موضعاً منها قال له: كفَّ واسكت، ثم قال أبو

---

(١) وسائل الشيعة: ج٢٧، ص١٧٣، أبواب صفات القاضي، ب١٢، ح٦٤.

(٢) المصدر السابق: ج٢٧، ص١٦٧، أبواب صفات القاضي، ب١٢، ح٤٦.

(٣) المصدر السابق: ج٢٧، ص١٦٢، أبواب صفات القاضي، ب١٢، ح٢٩.

عبد الله عليه السلام: إنه لا يسعكم في ما نزل بكم مما لا تعلمون إلاّ الكف عنه والتثبت والردُّ إلى أئمة الهدى...»[1].

وفيه: أن غاية ما يدل عليه لزوم الكف قبل الفحص، بينما المدعى هو البراءة بعد الفحص، لما سيأتي من اشتراط البراءة بالفحص.

٥ ـ رواية الزهري عن أبي جعفر عليه السلام: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة...»[2]، بتقريب أنها تدل على وجود هلكة في اقتحام الشبهة، ولازم ذلك تنجّز التكليف الواقعي المشكوك وعدم كونه مؤمّناً عنه، وهو عبارة أُخرى عن وجوب الاحتياط.

وفيه: أن الاستدلال بها يتوقف على تفسير الشبهة بالشك، والحال أنّ معناها لغةً: المشابه والمماثل ـ وإذا أُطلق على الشك أنه شبهة فباعتبار أن المشابهة والمماثلة تؤدي إلى الحيرة والشك ـ كما جاء تفسيرها بذلك في الحديث: «وإنما سميت الشبهة شبهة لأنها تشبه الحق...»[3]، وعليه فمقصود الحديث التحذير من التفاعل مع بعض الادعاءات التي تبدو أنها تشابه الحق صورة وشكلاً من دون تدقيق في واقعها، وهو أجنبي عن المقام، أعني تعيين الوظيفة العملية في مورد الشك في التكليف.

هذا هو المناسب في الجواب، لا ما ذكر من أن مورد الشك البدوي ليس من الشبهة بعد التأمين عن احتمال العقاب فيه بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإنه يرد عليه أن الرواية افترضت أن في ارتكاب الشبهة في حدّ

---

(١) المصدر السابق: ج٢٧، ص١٥٥، أبواب صفات القاضي، ب١٢، ح٣.

(٢) المصدر السابق: ح٢.

(٣) المصدر السابق: ح٢٤.

نفسها احتمال الهلكة والعقاب، أي هي ناظرة إلى تكاليف قد تنجزت في مرحلة أسبق بالعلم الإجمالي ونحوه، لا أن التنجز يتولّد بسبب أمرها هي بوجوب الوقوف عند الشبهة، وبذلك تكون أجنبية عن المقام.

٦ ـ رواية جميل عن الإمام الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله: **«الأمور ثلاثة: أمر تبيّن لك رشده فاتبعه، وأمر تبيّن لك غيّه فاجتنبه، وأمر اختلف فيه فردّه إلى الله عز وجل»**[1]، بتقريب أن مورد الشك هو من القسم الثالث، وقد أمر فيه بالرد إلى الله سبحانه وعدم الارتكاب الذي هو عبارة أُخرى عن الاحتياط.

ويردُّه:

أولاً: أن الردّ إلى الله سبحانه يحتمل أنه ليس بمعنى الاحتياط، بل بمعنى الرجوع إلى الكتاب والسنة، وكأنه يراد أن يقال: إن ما كان متفقاً على غيّه أو رشده عومل على أساس ذلك، وما كان مختلفاً فيه فلا بدّ من الرجوع فيه إلى الكتاب والسنة، ولا يجوز التخرّص والرجم بالغيب، وبذلك يكون مفاد الحديث أجنبياً عن المقام.

وثانياً: لو سلّمنا أن المراد من الردّ إلى الله سبحانه هو الاحتياط، ولكن بعد قيام الأدلة السابقة على البراءة لا تصير موارد الشك مصداقاً للقسم الثالث بل الأول ـ الذي هو بيّن الرشد ـ لقيام الدليل القطعي على الإذن في ارتكابه.

والنتيجة: أن النصوص المذكورة قابلة أجمع للمناقشة، فتبقى أدلة البراءة سالمة عن المعارض.

---

(١) المصدر السابق: ح٢٨.

ثم إنه لو تنزّل وسلّم بالمعارضة فأدلة البراءة هي المرجحة لما يلي:

١ ـ أن دليل البراءة قرآني، بخلاف ما دلّ على وجوب الاحتياط فإنها من أخبار الآحاد، وفي كل تعارض من هذا القبيل يُقدّم الدليل القرآني لكونه قطعياً.

٢ ـ أن دليل البراءة يختص بالشبهات البدوية دون المقرونة بالعلم الإجمالي ـ كما سيأتي ـ فهو أخص من دليل وجوب الاحتياط الشامل لكليهما، فيقدّم بالأخصية.

٣ ـ أنه كلما كان لدينا عامّ وكان له مخصص، وكان لذلك المخصص معارض، سقط المتعارضان وتعيّن الرجوع إلى العام. وفي المقام نقول: إن مقتضى عموم دليل الاستصحاب جريان استصحاب عدم التكليف ـ بأحد البيانين السابقين ـ والمفروض أن دليل وجوب الاحتياط أخص منه، ودليل البراءة حيث إنه معارض له فيلزم تساقطهما والرجوع إلى عموم دليل الاستصحاب.

تحديد مفاد البراءة

بعد أن ثبت أن الوظيفة حالة الشك هي البراءة يقع الكلام في حدود جريانها ضمن النقاط التالية:

شرطية الفحص

النقطة الأولى: لا يجوز التمسك بالبراءة بمجرد الشك، بل لا بد من الفحص عن دليل التكليف وعدم الظفر به.

وقد يقال: إن بعض أدلة البراءة له إطلاق لحالة ما قبل الفحص، كما في مثل رفع ما لا يعلمون، فإن عدم العلم صادق قبل الفحص أيضاً.

والجواب: لا بدّ من رفع اليد عن هذا الإطلاق لأمور:

١ ـ أن بعض أدلة البراءة كقوله تعالى ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[1] يدل على أن البراءة مغيّاة ببعث الرسول، وحيث إن المقصود به الكناية عن البيان الذي يكون في معرض الوصول دون الوصول باليد بنحو الفعلية ـ فإن شأن الرسول ليس إلاّ ذلك ـ فيثبت بذلك اشتراط البراءة بعدم كون البيان في معرض الوصول، ومعه لا بدّ من الفحص لاحتمال كون التكليف المشكوك في معرض الوصول.

وهكذا الحال في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًۢا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ﴾[2] فإن البيان يصدق إذا كان الحكم في معرض الوصول.

٢ ـ أن للمكلف علماً إجمالياً بوجود تكاليف في بعض الوقائع، ولأجل أن تكون البراءة قابلة للجريان لا بدّ من الفحص كي يعثر على مقدار المعلوم بالإجمال وينحلّ بذلك العلم الإجمالي.

٣ ـ أن ما دلّ على وجوب التعلّم ـ وأن المكلف يوم القيامة يقال له: لماذا لم تعمل؟ فإذا قال: لم أعلم يقال له: لماذا لم تتعلم؟[3] ـ يقيّد إطلاق دليل البراءة ويثبت أن الشك بلا فحص وتعلّم ليس عذراً شرعاً.

ضابط الشك في التكليف والمكلف به

النقطة الثانية: من الواضح أن ضابط البراءة هو الشك في التكليف،

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ١٥.

(٢) سورة التوبة، الآية: ١١٥.

(٣) بحار الأنوار: للعلامة المجلسي، ج٢، ص٢٩.

وضابط الاشتغال الشك في المكلف به، بمعنى أن المكلف تارة يشك في أصل ثبوت الحكم الشرعي، كما إذا شك في حرمة التدخين أو شك في وجوب صلاة الخسوف، وأخرى يعلم بالحكم الشرعي ويشك في امتثاله، كمن يعلم بوجوب صلاة الظهر ويشك هل أتى بها أو لا؟

والأول مجرى البراءة العقلية والشرعية عند المشهور، ومجرى البراءة الشرعية فقط عندنا.

والثاني مجرى الاشتغال، لأن أصل التكليف معلوم ويجزم باشتغال الذمة به، والشك هو في امتثاله والخروج من عهدته، وكلما كان الأمر كذلك فالعقل يحكم بالاشتغال.

والتمييز بين الموردين واضح في الشبهة الحكمية، فإنه عادة يكون الشك فيها في أصل التكليف. وأما الشبهة الموضوعية فقد يحصل خفاء في تطبيق الضابط عليها بسبب اشتمالها على كلا القسمين.

وقد يقال بادئ الأمر: إن التكليف فيها معلوم دائماً، والشك هو في الامتثال، فلا تجري البراءة.

وجوابه: أن التكليف بمعنى الجعل هو المعلوم فيها، وأما بمعنى المجعول فهو مشكوك في كثير من الحالات.

ولتوضيح ذلك نقول: متى ما كان التكليف مقيّداً بقيد ففعلية ذلك التكليف تكون فرع فعلية ذلك القيد، وبناءً عليه فالشك يتصوّر على أنحاء:

١ ـ أن يشك في أصل وجود القيد الموجب للشك في فعلية التكليف فتجري البراءة، كوجوب الصلاة إذا كان مقيداً بالخسوف، فإنه عند الشك في فعلية الخسوف يشك في فعلية وجوب الصلاة فتجري البراءة.

٢ ـ أن يجزم بوجود القيد ضمن فرد ويشك في وجوده ضمن فرد آخر، كوجوب إكرام الإنسان إذا كان عادلاً مع الجزم بأن هذا عادل والشك في أن ذاك عادل أيضاً أو لا، وكوجوب الغسل بالماء مع العلم بأن هذا ماء والشك في أن ذاك ماء أيضاً أو لا.

والفارق بين المثالين: أنه في الأول إذا علم بعدالة الشخص الثاني يثبت وجوب آخر للإكرام، لأن وجوب الإكرام بالنسبة إلى أفراده شمولي وانحلالي، بمعنى أن كل فرد عادل يثبت له فرد من وجوب الإكرام بخلاف ذلك في المثال الثاني، فإنه لا يحدث وجوب آخر للغسل إذا كان الفرد الآخر ماءً، لأن وجوب الغسل بالنسبة إلى أفراد المائع بدلي، أي يجب الغسل بماء واحد بنحو صرف الوجود، فكون الفرد الثاني ماءً لا يعني ثبوت وجوب آخر، بل يعني إجزاء الغسل به وصحته، وعليه فتجري البراءة في المثال الأول، لأن الشك في عدالة الفرد الآخر شك في حدوث تكليف جديد، بخلافه في المثال الثاني، فإن الشك في كون الآخر ماءً شك في كفاية الغسل به، أي هو شك في الامتثال وليس في أصل التكليف، فيجري الاشتغال ـ أي لا يكتفى بالغسل به ـ دون البراءة.

٣ ـ أن يكون الشك في تحقق متعلق الأمر، أي يكون الشك في الامتثال مع العلم بالتكليف، وهو مجرى للاشتغال، كما قيل: «الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني».

٤ ـ أن يشك في وجود مسقط للتكليف ـ كالأضحية المسقطة للأمر بالعقيقة ـ إما بنحو الشبهة الحكمية، بأن يكون المكلف قد ضحّى ويشك في أن الشارع جعلها مسقطة أو لا، أو على نحو الشبهة الموضوعية، بأن علم بجعلها مسقطة ويشك هل ضحّى أو لا. وفي مثله نقول: حيث إن

الشيء لا يكون مسقطاً شرعاً إلاّ إذا أُخذ عدمه قيداً في الوجوب، فمع احتمال ذلك على نحو لا يحدث وجوب مع وجود المسقط فالشك في المسقط بهذا المعنى يكون شكاً في أصل التكليف، ويدخل في النحو الأول، وإن كان بمعنى أخذ عدمه قيداً في بقاء الوجوب فهو مسقط بمعنى كونه رافعاً للوجوب، لا أنه مانع من أصل حدوثه، فالوجوب معلوم ويشك في سقوطه. والمعروف أن حكمه كالشك في السقوط الناشئ من احتمال الامتثال فيجري الاشتغال.

ولكن الصحيح أنه مجرىً للبراءة في نفسه، لأن مرجعه إلى الشك في الوجوب بقاءً، إلا أن استصحاب بقاء الوجوب مقدّم على البراءة.

البراءة عن الاستحباب

النقطة الثالثة: القدر المتيقن من البراءة ما إذا كان الشك في التكليف الإلزامي، ولكن هل تجري إذا شك في الاستحباب أو شك في الكراهة؟ لعل المشهور على أنها لا تجري لقصور أدلتها، ببيان أن ما كان مفاده السعة ونفي الضيق والتأمين من العقاب فهو لا يشمل ذلك، إذ لا ضيق ولا عقاب من ناحية ذلك جزماً، فلا معنى للتأمين عنه باللسان المذكور. وأما ما كان بلسان رفع ما لا يعلمون فهو وإن لم يفترض كون المرفوع مما فيه احتمال العقاب، ولكن لا معنى لإجرائه في الاستحباب المشكوك، لأنه إن قصد إثبات الرخصة في الترك فهو متيقن في نفسه، وإن قصد عدم رجحان الاحتياط فهو معلوم البطلان، لوضوح أن الاحتياط راجح على أي حال.

٢ ـ قاعدة منجزية العلم الإجمالي

ما تقدّم كان ناظراً إلى الشك البدوي. وأما المقرون بالعلم الإجمالي فالكلام فيه يقع تارة بلحاظ حكم العقل بقطع النظر عن الأُصول الشرعية المؤمّنة، وأُخرى بلحاظها، فهنا مقامان:

الوظيفة بلحاظ حكم العقل

أما المقام الأول فلا شكّ في ثبوت التنجز بالعلم الإجمالي في الجملة، ولكن ما هو المقدار المنجز؟ فلو علم إجمالاً بوجوب الظهر أو الجمعة، وفرض أن الواجب في الواقع هو الظهر مثلاً، فهل الذي يتنجز وجوبُ الظهر بالخصوص، أو كلا الوجوبين، أو الوجوب بمقدار الجامع دون الظهر بخصوصها ودون الجمعة بخصوصها.

وعلى الأول يتنجز الواجب الواقعي في علمه سبحانه وهو الظهر، وحيث لا يميّز المكلف ذلك فتلزمه الموافقة القطعية، أي الإتيان بالطرفين ليحرز الإتيان بما اشتغلت به ذمته.

وعلى الثاني تنشغل الذمة بكلا الطرفين، فتكون الموافقة القطعية واجبة عقلاً بنفس العلم الإجمالي مباشرة.

وعلى الثالث تنشغل الذمة بالجامع، فلا يجوز ترك الطرفين لأنه

مخالفة قطعية للتكليف المعلوم بالإجمال، ويكفي الإتيان بواحد لأنه بذلك يتحقق الجامع. ويصطلح على الإتيان بأحد الطرفين بالموافقة الاحتمالية.

وقد يقال بالأول، باعتبار أن العلم ينجّز بما هو مرآة للخارج، وحيث إن الخارج في علمه سبحانه ليس إلاّ ذلك المصداق الواقعي ـ أعني الظهر ـ فيكون هو المنجز بالعلم الإجمالي.

وقد يقال بالثاني، باعتبار أن نسبة العلم بالجامع إلى الطرفين على نحو واحد، ومجرد كون أحدهما هو المحقّق دون الآخر لا يجعل الجامع بما هو معلوم منطبقاً عليه دون الآخر.

وقد يقال بالثالث، باعتبار أن العلم ينجز معلومه وهو الجامع، ولا يسري إلى كل واحد من الطرفين بخصوصه، لأنه ليس معلوماً، وهذا هو الصحيح.

ثم إنه بناءً على اختيار الثالث نقول:

إن بني على قاعدة قبح العقاب بلا بيان فاللازم رفع اليد عنها بمقدار ما يتنجز بالعلم وهو الجامع، وأما كل واحد من الطرفين فهو منجز بجامعه دون خصوصيته، ونتيجة ذلك حرمة المخالفة القطعية دون وجوب الموافقة القطعية.

وإن بني على مسلك منجزية الاحتمال فالمنجز بالعلم هو الجامع، وأما كل واحدة من الخصوصيتين فتتنجز بالاحتمال، وتكون النتيجة حرمة المخالفة القطعية بسبب منجزية العلم الإجمالي، ووجوب الموافقة القطعية بسبب منجزية الاحتمالين. إذن منجزية الجامع ثابتة على كلا المسلكين، والاختلاف هو في تنجز الطرفين بالاحتمال.

الوظيفة بلحاظ الأصول الشرعية المؤمّنة

وأما المقام الثاني فالكلام بلحاظ الأُصول المؤمنة تارة يكون من زاوية الإمكان، وأُخرى من زاوية الوقوع.

أما من زاوية الإمكان فالمشهور ذهب إلى استحالة جريان البراءة ونحوها في جميع الأطراف لأمرين:

١ ـ لزوم الترخيص في المخالفة القطعية، وحيث إنها قبيحة عقلاً فيستحيل ترخيص الشارع بها.

وفيه: أنه يتم إذا كان حكم العقل بقبح المخالفة القطعية حكماً منجزاً ومطلقاً، وأما إذا كان معلّقاً على عدم الترخيص الظاهري الشرعي بالخلاف فمتى ما تحقق الترخيص المذكور ارتفع موضوع حكم العقل بالقبح ولا تحصل معارضة، إذن مردُّ دعوى الاستحالة إلى دعوى أن حكم العقل ليس معلقاً بل منجز، وهي دعوى ليست بينة في نفسها ولا مبيّنة.

٢ ـ أن الترخيص في جميع الأطراف ينافي الوجوب الواقعي المعلوم بالإجمال، لما تقدّم من تضاد الأحكام التكليفية.

وفيه: أنه وجيه إذا كان الترخيص المذكور واقعياً، أي لم يؤخذ في موضوعه الشك، كأن يقال: إنك مرخص في ترك الواجب الواقعي المعلوم بالإجمال، دون ما إذا قيل: إذا لم تعلم أن هذا الطرف هو الواجب الواقعي فأنت مرخّص في تركه، وهكذا بالنسبة إلى الطرف الآخر، فإنه قد تقدّم أن التنافي هو بين الأحكام الواقعية دون الحكم الواقعي والظاهري.

وأما من زاوية الوقوع فقد يقال: إن إطلاق مثل حديث رفع ما لا يعلمون صالح في حدّ نفسه لشمول كل طرف، لأنه لا يعلم كونه الواجب الواقعي. وعليه:

١ ـ لو اخترنا فيما سبق استحالة الترخيص في المخالفة القطعية فتطبيق الحديث على كلا الطرفين يكون غير ممكن، لأنه يلزم منه الترخيص في المخالفة القطعية، وعلى خصوص أحدهما دون الآخر بلا مرجح، فيتعارض الإطلاقان ويتساقطان، وبالتالي لا تجري البراءة الشرعية هنا ولا هناك للمعارضة.

وبعد عدم إمكان الأخذ بالبراءة الشرعية يلزم الأخذ بما يحكم به العقل ـ وفق ما تقدّم في المقام الأول ـ فمع البناء على منجزية الاحتمال ما دام لم يثبت الإذن الشرعي بالخلاف يكون المناسب وجوب الموافقة القطعية، لفرض عدم ثبوت الإذن بالخلاف.

ومع البناء على مسلك قبح العقاب بلا بيان ـ أعني منجزية العلم دون الاحتمال ـ يقتصر على مقدار ما تقتضيه منجزية العلم الإجمالي حسب الفروض الثلاثة المتقدمة، والمختار منها هو الثالث، فيتنجز الجامع دون كل واحدة من الخصوصيتين.

٢ ـ وأما إذا لم نختر استحالة الترخيص في المخالفة القطعية فقد يتصوّر آنذاك عدم وجود مانع بناءً عليه من التمسك بإطلاق دليل البراءة بلحاظ كلا الطرفين، ونتيجة ذلك جواز المخالفة القطعية.

ولكن الصحيح رغم هذا عدم إمكان التمسك بالإطلاق المذكور، وذلك:

أولاً: أن الترخيص الظاهري في المخالفة القطعية، وإن لم يكن منافياً عقلاً للتكليف الواقعي المعلوم بالإجمال، إلاّ أنه منافٍ له عقلائياً وعرفاً، فإن الغالب في الأغراض الترخيصية العقلائية عدم بلوغها إلى درجة تكون أهم من الغرض اللزومي حالة العلم الإجمالي بالإلزام. وهذه الغلبة تشكّل قرينة لبية متصلة على صرف إطلاق أدلة الأصول إلى غير حالة العلم الإجمالي.

وثانياً: أن الجامع قد تمّ عليه البيان بالعلم الإجمالي فيدخل في مفهوم الغاية في قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[1]، ومقتضى المفهوم المذكور أنه مع بعث الرسول ـ الذي هو كناية عن إقامة الحجة ـ يستحق العقاب، وهذا ينافي إطلاق دليل الأصل لكلا الطرفين.

وبهذا اتضح أنّا وصلنا إلى نفس النتائج المشار إليها سابقاً على تقدير استحالة الترخيص في المخالفة القطعية، فلا تجري البراءة في كلا الطرفين لأنه ينافي التكليف المعلوم بالإجمال عقلائياً، ولا في أحدهما دون الآخر لأنه بلا مرجح.

كما اتضح من مجموع ما تقدّم: أن النتيجة النهائية بناءً على مسلك حق الطاعة هي: حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية معاً، وأما بناءً على مسك قبح العقاب بلا بيان فتثبت حرمة المخالفة القطعية ولا تجب الموافقة القطعية.

كما اتضح أنه بناءً على مسلك حق الطاعة تكون القاعدة الأولية مقتضية للاشتغال، وأن القاعدة الثانوية المقتضية للبراءة الشرعية تسقط

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ١٥.

في مورد العلم الإجمالي وتثبت قاعدة عملية ثالثة تقتضي الاحتياط، ويمكن تسميتها بأصالة الاشتغال في مورد العلم الإجمالي، أو قاعدة منجزية العلم الإجمالي.

أركان منجزية العلم الإجمالي

نستخلص مما تقدّم أن منجزية العلم الإجمالي بحاجة إلى عدة أركان:

الأول: العلم بجامع التكليف، فإنه لولاه تكون الشبهة في كل طرف بدوية.

الثاني: وقوف العلم على الجامع وعدم سريانه إلى الفرد، وإلاّ كان العلم تفصيلياً لا إجمالياً، ويكون المنجّز ذلك الفرد بخصوصه.

الثالث: أن يكون كل طرف صالحاً لجريان الأصل المؤمّن فيه، وإلاّ لجرى في الآخر بلا معارضة ولم تجب الموافقة القطعية.

الرابع: أن يكون جريان الأصل المؤمّن في الطرفين مؤدياً إلى الترخيص في المخالفة القطعية وإمكان تحققها في الخارج عن إذن شرعي، وأما مع امتناعها ـ كما في الدوران بين المحذورين ـ فلا يكون جريانه مؤدياً إلى إمكان وقوع المخالفة القطعية ليكون ذلك منافياً للتكليف المعلوم بالإجمال عقلاً أو عقلائياً.

وكل الحالات التي لا يكون العلم الإجماليُ فيها منجزاً يتحتم أن يكون ذلك لاختلال أحد الأركان الأربعة المذكورة.

ويختل الركن الأول في ما يلي:

١ ـ إذا انكشف خطأ العلم الإجمالي أو حصل الشك فيه، فإنه يزول العلم الإجمالي.

٢ ـ تحقّق مسقط التكليف في أحد الطرفين، كما إذا اضطر المكلف إلى تناول خصوص الماء البارد من أحد إناءين يعلم بنجاسة أحدهما، فإنه على تقدير كون النجس واقعاً هو المضطر إليه تزول حرمته للاضطرار، وبالتالي لا يعود علم إجمالي. ومن هنا قيل: إن الاضطرار إلى طرف معيّن في العلم الإجمالي يوجب سقوطه عن المنجزية.

٣ ـ إذا أتى المكلف بفعل اتفاقاً ثم علم إجمالاً بوجوب أحد فعلين، إما الذي أتى به أو فعل آخر، فعلى الأول يكون التكليف ساقطاً لفرض الإتيان بالمكلف به، وإن كان على التقدير الثاني يبقى ثابتاً، ونتيجة هذا عدم انعقاد علم للمكلف بثبوت تكليف في حقه فعلاً.

ويختل الركن الثاني في ما يلي:

١ ـ إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد إناءين مثلاً ثم علم تفصيلاً بأن هذا المعيّن نجس، فإن العلم المتعلق بالجامع يسري إلى الفرد المذكور وينحل انحلالاً حقيقياً، وهو ما يعبّر عنه بانحلال العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي وشكّ بدوي.

٢ ـ إذا علم بنجاسة إناءين ضمن عشرة مثلاً، ثم علم بنجاسة اثنين ضمن هذه الخمسة من العشرة المذكورة، فإنه ينحل العلم الإجمالي الأول الكبير بالعلم الثاني الصغير، ويعود الشك في الخمسة الأُخرى بدويّاً ويجري فيها الأصل، وينحصر العلم الإجمالي بالخمسة الأُولى.

ويتوقف انحلال العلم الكبير بالعلم الصغير على أمرين:

أحدهما: أن تكون أطراف العلم الثاني بعض أطراف العلم الأول كما في المثال.

والآخر: أن لا يزيد عدد المعلوم بالإجمال في العلم الكبير على عدد المعلوم بالإجمال في العلم الصغير، فلو زاد لم ينحل، كما لو فرض في المثال أن العلم الثاني تعلّق بنجاسة إناء واحد ضمن الخمسة.

ويختل الركن الثالث في ما يلي:

١ ـ إذا كان أحد الطرفين مجرى لأصل منجز، ففي مثال الإناءين اللذين يعلم بنجاسة أحدهما إذا فرض أن أحدهما كان مجرى لاستصحاب النجاسة فيجري في الإناء الآخر أصل الطهارة أو البراءة من دون معارضة بجريانه في الأول، ويتحقق بذلك انحلال العلم الإجمالي، بمعنى زوال منجزيته ـ أي عدم كونه ذا أثر عملاً ـ دون ذاته، ويصطلح عليه بالانحلال الحكمي، في مقابل الانحلال الحقيقي الذي تزول فيه ذات العلم الإجمالي دون منجزيته فقط.

٢ ـ إذا كان أحد الطرفين خارجاً عن محل الابتلاء، بمعنى أن المكلف لا يرتكبه عادة، وتكون مخالفته غير مقدورة عرفاً وإن أمكنت عقلاً، كما إذا كان أحد الإناءين في بلد لا يصل إليه عادة، فيجري الأصل في الإناء المبتلى به بدون معارضة بجريانه في الخارج عن محل الابتلاء، إذ لا معنى عرفاً للتأمين من تكليف لا يبتلى المكلف عادة بمخالفته. وهذا معنى ما يقال: إن شرط تنجيز العلم الإجمالي كون جميع أطرافه محلاً للابتلاء.

ويختل الركن الرابع في ما يلي:

١ ـ حالة الدوران بين محذورين، فإن جريان الأصل في الطرفين لا يوجب الوقوع في المخالفة القطعية، لعدم إمكانها كالموافقة القطعية.

٢ ـ إذا كانت الشبهة غير محصورة، بمعنى أنه لا يتيسر للمكلف ارتكاب جميع أطرافها لكثرتها، فيجري الأصل في جميع أطرافها لعدم لزوم الوقوع في المخالفة القطعية.

دوران الأمر بين الأقل والأكثر

اتضح أن القاعدة الأولية حالة الشك ـ وهي منجزية الاحتمال ـ لا بدّ من رفع اليد عنها بالقاعدة الثانية وهي البراءة الشرعية، وهي أيضاً لا بد من رفع اليد عنها في مورد العلم الإجمالي بالقاعدة الثالثة، وهي منجزية العلم الإجمالي. وهذا واضح.

وهناك حالات وقع البحث في أنها تندرج ضمن القاعدة الثانية أو الثالثة، وهي ما يلي:

تردّد أجزاء الواجب بين الأقل والأكثر

١ ـ والحالة الرئيسية الأولى ما إذا تردد الواجب كالصلاة بين كونه تسعة أجزاء أو عشرة مثلاً، فهل ذلك مصداق للعلم الإجمالي أو الشك البدوي؟

وفي البداية لا بدّ أن نعرف أن العلم الإجمالي لا يتحقق إلاّ إذا كان طرفاه متباينين، ولا يتحقق بين الأقل والأكثر ـ لأن مرجع ذلك إلى العلم التفصيلي بوجوب الأقل والشك البدوي في وجوب الزائد.

وبناءً عليه يبدو أن المناسب عدم كون دوران الأجزاء بين التسعة والعشرة مصداقاً للعلم الإجمالي.

ودعوى أنه يوجد علم بوجوب إما التسعة أو العشرة كلام صوري، إذ التسعة ليست مباينة للعشرة، بل التسعة واجبة جزماً ويشك في وجوب الجزء العاشر.

ومن هنا حاول البعض إدراج المورد في المتباينين، بدعوى أن العلم متعلّق إما بوجوب التسعة المطلقة أو التسعة المقيدة بالجزء العاشر، وحيث إن لحاظ الإطلاق ولحاظ التقييد لحاظان متباينان فيتشكل علم إجمالي بدون إشكال، إذ طرفا العلم الإجمالي هما وجوب التسعة المطلقة ووجوب التسعة المقيدة، وكل من هذين ليس معلوماً بالتفصيل. نعم هناك علم بوجوب التسعة على الإجمال، إلّا أن هذا ليس إلّا نفس ذلك العلم الإجمالي بعبارة موجزة، فلا معنى لانحلاله به.

وفيه: أنه ليس من المناسب التسليم من البداية بانعقاد العلم الإجمالي ثم البحث عن انحلاله وعدمه، بل المناسب توجيه البحث من البداية إلى أنه هل يوجد علم إجمالي من الأساس أو لا؟ والصحيح عدم وجوده، فإن وجوب التسعة المطلقة لا يعني وجوب التسعة ووجوب الإطلاق، إذ الإطلاق كيفية لحاظية لا يمكن تعلّق الوجوب بها، وهذا بخلاف وجوب التسعة المقيدة فإنه يرجع إلى وجوب التسعة ووجوب العاشر.

إذن: إذا لاحظنا المقدار الذي يمكن تعلّق الوجوب به لم نجده مردداً بين المتباينين، بل بين الأقل والأكثر، فلا يمكن انعقاد العلم الإجمالي، وإنما يمكن لو أدخلنا الخصوصيات اللحاظية، ولكن ذلك ليس علماً إجمالياً بالتكليف ليكون منجزاً. وبهذا يتضح أنه لا يوجد علم إجمالي منجز، وأن البراءة تجري عن وجوب العاشر.

الشك في إطلاق الجزئية

٢ ـ لا فرق في جريان البراءة عن مشكوك الجزئية بين أن يكون الشك في أصل الجزئية ـ كالشك في جزئية السورة كما افترضناه سابقاً ـ وبين

الشك في إطلاقها بعد العلم بأصلها، كما إذا علمنا أن السورة جزء ولكن شككنا في عمومها للمريض أو اختصاصها بالصحيح، فإنه تجري البراءة حينئذٍ عن وجوب السورة بالنسبة إلى المريض، لكون المورد من الشك في أصل التكليف.

وهناك صورة أُخرى وقع البحث عنها، وهي ما إذا ثبت أن السورة مثلاً جزء حالة التذكر، وشكّ في إطلاقها للناسي، فهل تجري البراءة عن جزئيتها في حق الناسي ليثبت بذلك جواز الاكتفاء بما صدر حالة النسيان، أعني الصلاة بلا سورة؟

قد يقال: إن هذه الحالة هي من الدوران بين الأقل والأكثر فتجري البراءة عن الزائد.

واعترض الشيخ الأعظم بأن حالة الدوران المذكورة تفترض وجود أمر موجّه إلى المكلف يتردّد متعلقه بين التسعة أو العشرة مثلاً، وفي المقام لا يمكن ذلك، فإن غير الناسي قد توجّه إليه أمر بالمركب من العشرة الشامل للسورة لأنه ملتفت إلى جزئيتها، وأما الناسي فلا يمكن توجّه الأمر بالتسعة إليه بحيث يقال له: يا أيها الناسي تجب عليك التسعة، فإنه لا يلتفت إلى كونه ناسياً لينتفع بالأمر المذكور.

وعليه فالأمر الموجّه للملتفت والناسي معاً يلزم أن يكون أمراً واحداً، وهو الأمر بالعشرة، غايته يحتمل كون الناقص الذي حصل من الناسي مسقطاً للأمر المذكور، فيكون المورد من الشك في المسقط فيثبت الاشتغال دون البراءة[١].

---

(١) فرائد الأصول: للشيخ مرتضى الأنصاري (طبع لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم)،=

الشك في الشرطية

٣ ـ كنّا نفترض سابقاً الشك في جزئية شيء للواجب، والآن نفترض الشك في شرطية شيء له، كما لو احتمل اشتراط الصلاة بإيقاعها في المسجد. والمناسب هو البراءة أيضاً، لأن مرجع الشرط الشرعي ـ كما تقدّم ـ إلى تحصيص الواجب بحصة خاصة، بمعنى تعلّق الأمر بالفعل وبالتقييد، وهذا معناه أن الشك في الشرطية يرجع إلى العلم بذات الفعل والشك في اعتبار التقييد، فتجري البراءة عنه.

والمورد في الحقيقة ليس من العلم الإجمالي المنجز، لأنه دوران بين الأقل والأكثر بالنسبة إلى المقدار الذي أوجبه المولى، وليس دوراناً بين المتباينين ليحصل العلم الإجمالي ويمتنع جريان البراءة.

وقد يفصّل بين أن يكون الشرط محتملاً بلحاظ المتعلّق وبين كونه محتملاً بلحاظ الموضوع، أعني متعلق المتعلق، فالمتعلق في خطاب «أعتق رقبة» هو العتق، والموضوع هو الرقبة، والشك تارة يكون في اعتبار الدعاء عند العتق كقيد في الواجب، وأخرى في كون الإيمان قيداً في الرقبة.

وفي الحالة الأُولى تجري البراءة، لأن مرجع الشك فيها إلى الشك في تقيّد الواجب بالدعاء، أو بالأحرى إلى الشك في تعلّق الأمر بالتقيّد بالدعاء فتجري البراءة عنه. وفي الحالة الثانية لا تجري البراءة، لأن قيدية الإيمان للرقبة لا تعني الأمر بالتقييد المذكور، لوضوح أن جعل الرقبة مؤمنة ليس متعلقاً للوجوب ـ فإن الوجوب متعلق بالعتق دون الرقبة أو جعلها مؤمنة ـ

= ج٢، ص٣٦٣.

بل قد لا يكون تحت الاختيار أصلاً، فلا يكون الشك في القيدية المذكورة راجعاً إلى الشك في وجوب التقييد لتجري البراءة عنه.

وفيه: أن تقييد الرقبة بالإيمان ـ على تقدير اعتباره ـ وإن لم يكن متعلقاً للأمر، إلّا أن تقييد العتق بإيمان الرقبة متعلق للأمر، فالشك في قيدية الإيمان شك في تقييد العتق بإيمان الرقبة، وحيث إنه تقييد داخل تحت اختيار المكلف ويعقل تعلّق الوجوب به، فتجري البراءة عنه عند الشك في وجوبه.

الدوران بين التعيين والتخيير

٤ ـ قد يدور أمر الواجب الواحد بين التعيين والتخيير سواء كان التخيير المحتمل عقلياً أو شرعياً.

مثال الأول: ما لو علم بوجوب مردّد بين تعلّقه بإكرام زيد كيف اتفق أو بحصة منه، أعني إهداء كتاب له مثلاً.

ومثال الثاني: ما لو علم في باب الكفارة بوجوب مردّد بين كونه متعلقاً بإحدى الخصال الثلاث أو بالعتق خاصة.

وفي مثله يلاحظ أن العنوان الذي تعلّق به الوجوب ـ أعني الإكرام والإهداء ـ مردّد بين عنوانين متباينين رغم أن بينهما من حيث الصدق الخارجي عموماً وخصوصاً مطلقاً، وحيث إن الوجوب يتعلق بالعناوين أمكن دعوى ثبوت العلم الإجمالي بوجوب أحد العنوانين المتباينين، فالعلم الإجمالي بالوجوب ثابت إذن، ولكنه مع ذلك لا يكون منجزاً لاختلال الركن الثالث، فإن البراءة عن الوجوب التعييني للإهداء تجري بلا معارضة بالبراءة عن وجوب الإكرام، لأنه إن أُريد بها إثبات الرخصة

في ترك الجامع رأساً فهو ترخيص في المخالفة القطعية، والأصل لا يجري لإثبات ذلك، وإن أُريد بها إثبات أن تارك الجامع رأساً لا يكون مستحقاً للعقاب من ناحية ترك الوجوب التخييري، بل من جهة ترك الوجوب التعييني فهو لغو، إذ أي أثر لإثبات أن الاستحقاق هو من هذه الجهة دون تلك بعد الجزم بأصل الاستحقاق[1].

(١) هذا التوجيه لعدم جريان الأصل المذكور يغاير ما جاء في الحلقة الثالثة، فإنه ذكر أن إجراءه إذا كان للتأمين من ترك الأعم عند الإتيان بالأخص فهو غير معقول، وإذا كان للتأمين منه عند عدم الإتيان به فهو مخالفة قطعية لا يجري الأصل للتأمين عنها.

٣ ـ الاستصحاب

تعريف الاستصحاب

عُرّف الاستصحاب بالحكم ببقاء ما كان.

وهو قاعدة أُصولية تقع في طريق الاستنباط، فكل حالة يتيقن بثبوتها سابقاً يحكم ببقائها عند الشك.

وقد وقع البحث في أن حجيته هل هي من باب الأمارية أو الأصل العملي؟ كما وقع الخلاف في دليل حجيته، فهل هو حكم العقل بالبقاء ولو ظناً، أو السيرة العقلائية، أو الروايات؟

واعترض السيد الأُستاذ بأنه يلزم في التعريف أن يكون تاماً على كل الاتجاهات، والحال أنّ التعريف السابق ليس كذلك، فإنه يناسب افتراض كون الاستصحاب أصلاً، إذ على الأمارية يلزم تعريفه بالأمارة الكاشفة عن البقاء، وهي اليقين بالحدوث، فيقال: إن الاستصحاب هو اليقين بالحدوث، إذن لا يمكن تعريف الاستصحاب تعريفاً يتلاءم مع جميع الاتجاهات[1].

---

(١) مصباح الأُصول: الواعظ الحسيني، ج٣، ص٥.

وفيه:

١ ـ لو سلّمنا ما ذكره فنقول: إن الأمارة على البقاء هي الحدوث ـ لغلبة بقاء ما يحدث ـ وليست اليقين بالحدوث. نعم اليقين طريق إلى الحدوث، كما في اليقين بوثاقة الراوي، فلو أُريد تعريف الاستصحاب بنفس الأمارة تعيّن تعريفه بالحدوث دون اليقين بالحدوث، فضلاً عن إضافة الشك في البقاء.

٢ ـ أنه يوجد حكم ظاهري مجعول في مورد الاستصحاب سواء بني على الأمارية أو الأصلية، غايته أن نكتته قد تكون هي الكشف وقد تكون غيره، ومعه فلا ضرورة لتعريفه بنفس الأمارة، بل يصح أيضاً تعريفه بذلك الحكم الظاهري المحفوظ على كلا الاتجاهين.

٣ ـ هناك احتمال ثالث، وهو عدم تعريف الاستصحاب بالحيثية الكاشفة ولا بالحكم الظاهري، بل بمرجعية الحالة السابقة ـ وهي اليقين بالحدوث ـ بقاءً. وهذه المرجعية محفوظة على كل الاتجاهات، فالذي يبني على الأمارية أو الأصلية يسلّم بها، هذا ثبوتاً.

وأما إثباتاً فيمكن جعل الاستصحاب بلسان جعل الحالة السابقة منجزة، أو بلسان جعلها كاشفة، أو بلسان الحكم ببقاء المتيقن، فإن المرجعية تنتزع من جميع هذه الألسنة.

الفارق بين الاستصحاب وغيره

هناك قاعدتان تشابهان الاستصحاب في الحاجة إلى اليقين والشك، وهما: قاعدة اليقين، وقاعدة المقتضي والمانع.

والفارق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين: أن الشك في مورد القاعدة

يتعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين وبلحاظ نفس الفترة الزمنية، بينما الاستصحاب يتعلّق ببقاء المتيقن وليس به في نفس المرحلة الزمنية التي تعلّق بها اليقين، فمن تيقّن بالوضوء صباحاً مثلاً فظهراً تارة يشك في بقاء وضوئه، وهو مورد الاستصحاب، وأُخرى في صحة يقينه وأنه متوضئ صباحاً حقاً أو لا، وهو مورد القاعدة.

ويعبّر عن الشك فيها بالشك الساري، أي إلى نفس اليقين. وبناءً على حجيتها يحكم بصحة اليقين وأن الوضوء متحقّق صباحاً، بينما في الاستصحاب يحكم ببقائه دون أصل حدوثه، إذ لا شكّ فيه.

ويترتّب على هذا: أن الشك في مورد القاعدة ناقض تكويني لليقين السابق، ولهذا يستحيل أن يجتمع معه في زمان واحد، بخلافه في الاستصحاب فهو ليس ناقضاً حقيقة.

ثم إنه إذا أردنا التدقيق أكثر أمكن أن نقول: إن الاستصحاب لا يتقوّم دائماً بالشك في البقاء، فقد يجري بدون ذلك، كما لو تحقّق شيء جزماً إما في الساعة الأُولى أو الثانية، وكان يشك في ارتفاعه في الساعة الثانية، فإنه بالاستصحاب يثبت وجوده في الساعة الثانية، والحال أنّ وجوده المشكوك في الساعة الثانية ليس بقاءً على كل تقدير، بل هو كذلك على أحد التقديرين، وحدوث على التقدير الآخر.

والأجدر على هذا أن يقال: إن جريان الاستصحاب يبتني على الفراغ عن تحقق الحالة المراد إثباتها، وقاعدة اليقين ليست كذلك.

وأما الفارق بين الاستصحاب وقاعدة المقتضي والمانع فهو أنه في القاعدة يكون متعلق اليقين مغايراً من حيث الذات لمتعلق الشك، فاليقين

متعلق بوجود المقتضي، والشك في تحقّق المانع. وبناءً على حجيتها يبنى على انتفاء المانع وتحقق المقتضى ـ بالفتح ـ بخلافه في الاستصحاب، فإن المتعلق من حيث الذات واحد، وهو الوضوء مثلاً، والاختلاف من حيث الحدوث والبقاء.

وهناك فارق آخر بين هذه الأُمور الثلاثة، فإن حيثية الكشف في الاستصحاب: غلبة أن الحادث يبقى، وفي قاعدة اليقين: غلبة أن اليقين لا يخطئ، وفي قاعدة المقتضي والمانع: غلبة كون المقتضيات تؤثّر في معلولاتها.

تقسيم البحث

ثم إن بحثنا عن الاستصحاب يقع في مقامات خمسة:

١ ـ أدلة الحجية.

٢ ـ أركانه.

٣ ـ مقدار ما يثبت بالاستصحاب.

٤ ـ عموم جريانه.

٥ ـ بعض تطبيقاته.

١ ـ أدلة الحجية

استدل على حجية الاستصحاب:

تارة بحصول الظن بالبقاء.

وأُخرى بالسيرة العقلائية.

وثالثة بالروايات.

أما الأول فممنوع كبرىً، لعدم الدليل على حجية مثل هذا الظن، وصغرىً، لعدم إفادة الحالة السابقة بمجردها للظن بالبقاء. نعم قد تفيده لخصوصية فيها، ككونها تقتضي الاستمرار والبقاء.

وقد يُدّعى أن انعقاد السيرة العقلائية على العمل بالاستصحاب يدل على إفادته للظن، فإن العقلاء لا يعملون إلاّ بالطرق الظنية التي لها كاشفية.

ويدفع ذلك: أن السيرة على تقدير تسليمها يحتمل أنها لأجل العادة والألفة والأُنس بالحالة السابقة، وليس بنكتة الكشف، ولذا قيل: إن الحيوانات انعقدت سيرتها على ذلك أيضاً، ولا تفسير له إلاّ العادة والألفة، وإلاّ فالظن والكشف لا معنى له في حق الحيوانات.

وأما الثاني فنسلّم انعقاد سيرة غالب الناس على الأخذ بالحالة السابقة ولكن لم يثبت كونه بدافع البناء على حجية الحالة السابقة تعبداً،

بل يحتمل أن يكون لأجل الاطمئنان بالبقاء في كثير من الأحيان، أو لأجل العادة الموجبة للغفلة عن احتمال الارتفاع.

وأما الثالث فهو العمدة. وقد استدل:

بصحيحة زرارة: «قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأُذن، فإذا نامت العين والأُذن والقلب وجب الوضوء.

قلت: فإن حُرّك على جنبه شيء ولم يعلم به، قال: لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بيّن، وإلاّ فإنه على يقين من وضوئه، ولا تنقض اليقين أبداً بالشك، وإنما تنقضه بيقين آخر»[١].

والكلام في الرواية المذكورة يقع في جهات:

الجهة الأُولى

لتوضيح المقصود من فقرة: وإلاّ فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك نتكلم في نقطتين:

النقطة الأُولى: كيف اعتبر البناء على الشك نقضاً لليقين والحال أنّ اليقين السابق بالطهارة لا يزول بالشك في الحدث بقاءً، فإن ذاك متعلق بالحدوث وهذا بالبقاء، ومعه فإذا بنى المكلف على كونه محدثاً الآن فذلك لا ينافي يقينه السابق بالطهارة، فكيف أُسند نقض اليقين إلى الشك؟

والجواب: نسلّم أن الشك هو ناقض حقيقي وتكويني في قاعدة اليقين لوحدة المتعلقين ذاتاً وزماناً، وليس الأمر كذلك في الاستصحاب

---

(١) وسائل الشيعة: ج١، ص٢٤٥، أبواب نواقض الوضوء: ب١، ح١.

للاختلاف في المتعلقين من حيث الحدوث والبقاء، ولكن بإعمال عناية عرفية يصحُّ الإسناد المذكور أيضاً، حيث ينظر العرف إلى وحدة المتعلقين من حيث الذات ويلغي حيثية الحدوث والبقاء، فيصحُّ على هذا الأساس إسناد النقض إلى الشك.

النقطة الثانية: أن قوله عليه السلام: «وإلّا» في فقرة «وإلّا فإنه على يقين من وضوئه ولا تنقض اليقين أبداً بالشك» مركّب من إنْ الشرطية وكلمة لا. وفعل الشرط واضح، وهو: «لا يستيقن أنه قد نام» المفهوم من الفقرة السابقة، وإنما الكلام في الجزاء، وفيه ثلاثة احتمالات:

١ ـ أن يكون مقدّراً، أي: «فلا يجب عليه الوضوء»، ويكون قوله: «فإنه على يقين. . .» تعليلاً للجزاء المحذوف.

وقد يورد: بأن التقدير خلاف الأصل. مضافاً إلى لزوم التكرار، حيث بُيّن المضمون المذكور قبلاً بكلمة «لا» فإذا قُدّر الآن لزم ذلك.

وفيه: أن التقدير على خلاف الأصل إذا لم توجد قرينة عليه، وهي موجودة، حيث صُرّح بعدم وجوب الوضوء بكلمة «لا».

والتكرار الملفّق من التصريح والتقدير ليس محذوراً، فإنه ليس تكراراً حقيقة بعد كون أحدهما محذوفاً. إذن الاحتمال المذكور وجيه.

٢ ـ أن يكون قوله: «فإنه على يقين من وضوئه»، وبناءً عليه لا يلزم محذور التقدير.

ولكن قد يشكل بعدم الترابط بين الجزاء والشرط، فإنه لا معنى لأن يقال: إن لم يستيقن أنه قد نام فإنه على يقين من وضوئه، لوضوح أن اليقين بالوضوء ثابت على أي حال، ومعه يتعيّن حمل الجزاء المذكور على الإنشاء، إذ اليقين التعبدي بالوضوء يمكن أن يكون مرتّباً على عدم

اليقين بالنوم، فإنه حكم شرعي، وإنما الذي لا يمكن هو ترتّب اليقين الواقعي بالوضوء على عدم اليقين بالنوم.

نعم، الذي يرد على الاحتمال المذكور أن حمل الجملة الخبرية على الإنشاء خلاف ظاهرها عرفاً.

٣ ـ أن يكون قوله: «ولا ينقض اليقين بالشك». وقوله: «فإنه على يقين من وضوئه» تمهيد للجزاء أو متمّم للشرط.

وهذا أضعف من سابقه، لأن الجزاء لا يناسبه الواو، والشرط ـ وهكذا متمّمه ـ لا يناسبه الفاء. وعليه فالاحتمال الأول هو الأقوى.

ولا بدّ من ضمّ تتميم إليه، بأن يقال: إن ظاهر جملة «فإنه على يقين من وضوئه» أنه على يقين فعلي بالوضوء، ولازم هذا حمل اليقين المذكور على اليقين التعبدي الشرعي كما يفترضه الاحتمال الثاني، فإن اليقين الواقعي بالوضوء ليس فعلياً ـ والمناسب إذا كان هو المقصود أن يقال: فإنه كان على يقين من وضوئه ـ وهذا بخلاف اليقين التعبدي، فإنه يقين فعلي بالوضوء.

إذن ظهور الجملة المذكورة في فعلية اليقين قرينة على حملها على الإنشائية، أي إنشاء اليقين تعبداً.

فإن قيل: إن فعلية اليقين تجتمع مع حمله على اليقين الواقعي، فإن المكلف عند الشك في النوم هو على يقين واقعي فعلي بأنه كان متطهّراً.

قلنا: إن حيثية الحدوث والبقاء إن لم يفترض إلغاؤها فلا يصحُّ إسناد النقض إلى الشك كما تقدّم، وإن فرض إلغاؤها فلا وجه آنذاك لما أُفيد من أن المكلف عند الشك في النوم هو على يقين فعلي بأنه كان متطهراً.

وخلاصة ما تقدّم: أن الاحتمال الأول هو الأقوى. ويلزم حمل فقرة: «فإنه على يقين من وضوئه» الظاهرة في اليقين الفعلي،على إنشاء اليقين التعبدي دون الواقعي.

نعم، يحول دون هذا أن ظهور الفقرة المذكورة في الخبرية دون الإنشائية أقوى من ظهور اليقين في الفعلية، وبهذا يصير مفاد الرواية: إذا لم يستيقن بالنوم فلا يجب عليه الوضوء لأنه كان على يقين من وضوئه ثم شك ولا ينقض اليقين بالشك.

الجهة الثانية

قد يقال: إن الرواية ناظرة إلى قاعدة المقتضي والمانع دون الاستصحاب، لأنها فرضت تعلّق اليقين بالوضوء، وهو ليس له بقاء ليعقل الشك في بقائه ـ إذ هو عبارة عن نفس الغسلات والمسحات، وهي آنية الحصول لا بقاء لها ـ نعم هو مقتضٍ للطهارة، فاليقين المتعلق به متعلق بمقتضي الطهارة، والشك متعلق بحدوث المانع وهو النوم، فيبنى على أصالة عدم المانع وثبوت المقتضى ـ بالفتح ـ.

وفيه: أن الوضوء كما يستعمل بمعنى الغسلات والمسحات فلا يكون له بقاء، كذلك يستعمل بمعنى الطهارة فيكون له استمرار، ومن هنا عُبّر بفقرة «ينام وهو على وضوء»، وعُبّر عن الحدث بأنه ناقض للوضوء، ونظراً إلى ظهور قوله: «ولا ينقض اليقين بالشك» في وحدة المتعلق والشك يتعيّن تنزيل الرواية على الاستصحاب.

الجهة الثالثة

بعد تنزيل الرواية على الاستصحاب يقع الكلام: هل يستفاد منها

حجية الاستصحاب كقاعدة عامة، أو حجيته في خصوص باب الوضوء عند الشك في الحدث؟

قد يقال: لا يمكن استفادة العموم، لأن اللام في فقرة: «ولا ينقض اليقين بالشك» كما يحتمل أن يراد منها جنس اليقين يحتمل إرادة العهد منها والإشارة إلى خصوص اليقين بالوضوء المذكور في جملة: «وإلّا فإنه على يقين من وضوئه»، والتردد كافٍ في عدم انعقاد الإطلاق.

وفيه:

أولاً: أن قوله: «فإنه على يقين من وضوئه» ظاهر في التعليل بأمر عرفي ارتكازي فيلزم الحمل على طبيعي اليقين والشك، لأن ذلك هو العرفي الارتكازي، بخلاف ما إذا أُريد خصوص اليقين بالوضوء، فإنه لا يكون كذلك.

وثانياً: سلّمنا أن اللام إشارة إلى اليقين السابق، أي في فقرة: «ولا ينقض اليقين بالشك»، ولكن قيد «من وضوئه» ليس قيداً لليقين ـ فإن اليقين لا يتعدّى عادة بحرف من ـ وإنما هو قيد للظرف، أي الكون المقدّر، والتقدير: فإنه كائن من ناحية الوضوء على يقين، فتبقى كلمة اليقين مطلقة، ورجوع اللام إليها لا يوجب اختصاص القاعدة بالوضوء.

وعلى هذا فالاستدلال بالرواية تام. وهناك روايات أُخرى نذكرها في الحلقة الثالثة إن شاء الله تعالى.

٢ ـ أركان الاستصحاب

المستفاد من دليل الاستصحاب المتقدّم تقوّمه بأربعة أركان:

١ ـ اليقين بالحدوث.

٢ ـ الشك في البقاء.

٣ ـ وحدة القضية المشكوكة والمتيقنة.

٤ ـ ترتّب الأثر على بقاء الحالة السابقة.

الركن الأول

أما الركن الأول فهو مأخوذ في لسان الدليل «ولا تنقض اليقين أبداً بالشك»، فمجرد حدوث الشيء لا يكفي لاستصحابه إذا لم يكن متيقناً.

وبناءً على هذا يرد الإشكال التالي: أن الأمارة إذا قامت على ثبوت النجاسة مثلاً في زمن سابق ثم شك في بقائها في زمن لاحق فلا إشكال في جريان الاستصحاب، والحال أنّ الثبوت السابق لم يكن متيقناً.

وخرّج المحقق النائيني رحمه الله ذلك على أساس قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي، فاليقين حيث إنه جزء في موضوع الاستصحاب فهو قطع موضوعي فتقوم الأمارة مقامه.

وهناك من أنكر ركنية اليقين واستظهر أنه مأخوذ في لسان الدليل بما

هو مشير إلى الحدوث، وحيث إن الأمارة تثبت الحدوث فيجري الاستصحاب لإثبات بقاء ذلك الحدوث.

الركن الثاني

وأما الركن الثاني فمأخوذ في لسان الدليل أيضاً، والمراد به مطلق عدم العلم فيشمل الظن أيضاً بقرينة قوله عليه السلام: «ولكن انقضه بيقين آخر»، فإن ظاهره حصر ناقض اليقين باليقين.

وباتضاح هذا نقول: الشك تارة يكون فعلياً وأُخرى تقديرياً. وقد وقع البحث في أن شرط الاستصحاب هو الشك الفعلي أو يكفي التقديري. وتترتّب على ذلك الثمرة التالية: لو كان المكلف متيقناً بالحدث ثم شك في بقائه وصلى مع الشك، فلا إشكال في الحكم بالبطلان لجريان استصحاب الحدث في حقه، ولا تشفع له قاعدة الفراغ، لأنها إنما تجري في صلاة لم يثبت الحكم ببطلانها حين إيقاعها. وأما إذا فرض أن المكلف بعد يقينه بالحدث غفل وصلى، وبعد الفراغ شك هل كان باقياً على الحدث حين الصلاة أو لا، فقد يحكم بالصحة لقاعدة الفراغ بعد عدم جريان الاستصحاب حين الصلاة لعدم كون الشك فعلياً بل تقديرياً، أي أنه لو التفت لحصل له الشك في البقاء.

فإن قيل: إن الاستصحاب وإن لم يكن جارياً حين الصلاة ولكنه بعد الفراغ منها يجري لكون الشك فعلياً آنذاك، وبجريانه يثبت بطلانها.

قلنا: إنه متى ما اتّحد ظرف جريان قاعدة الفراغ وظرف الاستصحاب فالقاعدة مقدمة، وهذا بخلاف ما إذا كان الشك فعلياً حين الصلاة فإن ظرف جريانه أسبق من ظرف جريانها فلا تتقدّم عليه، لأن موضوعها

صلاة لم يحكم ببطلانها في ظرف الإتيان بها، هذا...

ولكن الصحيح الحكم بالبطلان حتى على فرض عدم جريان الاستصحاب، لأن الفراغ إنما يوجب الحكم بالصحة باعتبار كونه أمارة عقلائية على الإتيان بالفعل بكامل شرائطه، والشارع أمضى هذه الأمارة العقلائية، وواضح أن الأمارية ثابتة على تقدير عدم كون الشخص غافلاً بنحو الجزم عن الشرط، والمفروض في المقام إحراز الغفلة التامة قُبيل الصلاة وأثناءها فلا تجري.

الركن الثالث

وأما الركن الثالث فيستفاد من لسان الدليل أيضاً، فإن النقض لا يصدق إلّا مع الوحدة.

والمراد: الوحدة الذاتية دون الزمانية، وعليه فلا تنافي بين اعتبار تلك الوحدة وبين كون اليقين متعلقاً بالحدوث والشك بالبقاء.

ثم إن هذا الركن لا إشكال في توفره في الشبهات الموضوعية ـ كزيد إذا شككنا في بقائه على العدالة ـ ولكن قد يشكل توفّره في الشبهات الحكمية، فالماء المتغير مثلاً يعلم بنجاسته، وإذا زال تغيّره الفعلي فسوف يشك في بقاء النجاسة، فكيف تستصحب النجاسة والحال أنّ الموضوع قد طرأ عليه التغيّر، فسابقاً تثبت النجاسة للماء المتغيّر، والذي يشك في ثبوت النجاسة له الآن هو الماء الذي زال تغيّره.

وإن شئت قلت: إنه في الشبهة الحكمية إذا كان الموضوع باقياً بكامل قيوده فلا يمكن طروء الشك في البقاء ـ إلّا بنحو النسخ ـ فلا بدّ من زوال بعضها، ومعه تختل الوحدة.

وقد أُجيب بأن الوحدة المعتبرة ليست هي الدقيّة بل العرفية، بمعنى أن المشكوك لو كان ثابتاً فالعرف يعدّه بقاءً لما سبق، ويكون العمل بالشك مصداقاً لنقض اليقين بالشك، وواضح أن العرف في المثال المتقدّم يعدُّ النجاسة بعد زوال التغيّر بقاءً للنجاسة السابقة لا شيئاً مغايراً، أي لا يعدُّ التغيّر موضوعاً للنجاسة، بل الموضوع هو ذات الماء والتغيّر حالة طارئة هي علة لطروء النجاسة على ذات الماء، وهذا بخلاف بعض القيود الأُخرى، فإن العرف يعدُّها مقوّمة للموضوع، كالضيافة مثلاً، فلو وجب إكرام الضيف، ثم خرج عن العنوان المذكور وشُك في وجوب إكرامه لفقره فلا يجري الاستصحاب لتغيّر الموضوع عرفاً، وبالتالي لا يحكم على الوجوب لو كان ثابتاً أنه بقاء للوجوب السابق.

والنتيجة: أن القيود عرفاً على قسمين: ما يكون مقوّماً للموضوع ويصطلح عليه بالحيثية التقييدية، وما لا يكون كذلك ويصطلح عليه بالحيثية التعليلية، وباختلال الأول لا يجري الاستصحاب بخلاف اختلال الثاني.

الركن الرابع

وأما الركن الرابع فقد يبيّن بصيغتين:

١ ـ أن شرط جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، لأنه إذا لم يكن كذلك يكون أجنبياً عن الشارع، فلا معنى لصدور التعبّد منه بذلك.

٢ ـ أن شرط جريان الاستصحاب صلاحيته لترتّب الأثر عليه بقاءً ولو كان هو التنجيز والتعذير.

ولازم الصيغة الأُولى عدم جريان استصحاب عدم التكليف ـ لأن عدم التكليف ليس حكماً ولا موضوعاً لحكم ـ وعدم جريانه في شرائط الواجب كالطهارة، فإنها ليست حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي، أعني الوجوب، وإلّا لم يلزم تحصيلها. وهذا بخلافه على الصيغة الثانية، فإنه يجري في الموردين المذكورين لترتّب الأثر عليه، وهو العذرية.

والصيغة الصحيحة هي الثانية، لأن الوجه في ركنية الركن الرابع هو: إما لزوم محذور اللغوية، أو أن المقصود من النقض المنهي عنه هو النقض العملي دون الحقيقي، فإن اليقين منتقض بالشك حقيقة، وواضح أن كلا هذين الوجهين لا يقتضيان أكثر من اعتبار التنجيز والتعذير، فإنه بذلك يندفع محذور اللغوية، كما أنه يمكن تحقق النقض العملي بلحاظه، هذا...

مضافاً إلى أن الصحيحة السابقة قد أجرى الإمام عليه السلام فيها الاستصحاب في الطهارة التي هي متعلق وليست حكماً ولا موضوعاً لحكم.

ثم إنه بناءً على الصياغة الثانية الصحيحة يتضح أن الاستصحاب يجري إذا كان المستصحب حكماً قابلاً للتنجيز والتعذير، أو عدم حكم كذلك، أو موضوعاً لحكم كذلك، أو متعلقاً كذلك.

ويجدر الالتفات إلى أن اللازم في الأثر ترتّبه في مرحلة البقاء ولو لم يكن ثابتاً في مرحلة الحدوث، فمثلاً إذا لم يكن لكفر الابن في حياة أبيه أثر عملي، ولكن كان لبقائه كافراً إلى حين موت الأب أثر عملي ـ وهو نفي الإرث عنه ـ وشككنا في بقائه كافراً كذلك جرى استصحاب كفره.

٣ ـ مقدار ما يثبت بالاستصحاب (الأصل المثبت)

إن مفاد لا تنقض اليقين بالشك هو النهي عن النقض العملي، وطبيعي ليس المراد النهي التكليفي، بل الإرشاد إلى أن الشيء الذي كنت على يقين منه فشككت في بقائه قد نزّلته منزلة الباقي.

وعليه فإذا كان المستصحب حكماً فتنزيله منزلة الباقي يعني التعبّد ببقائه، وإذا كان موضوعاً لحكم فتنزيله منزلة الباقي يعني التعبّد بحكمه، وإذا كان للمستصحب حكم شرعي وكان هذا الحكم بنفسه موضوعاً لحكم شرعي آخر فتنزيله منزلة الباقي يعني التعبّد بحكمه، والتعبّد بحكمه يعني التعبّد بما لهذا الحكم من حكم أيضاً وهكذا.

وقد لا يكون المستصحب حكماً ولا موضوعاً لحكم ولكن له لازم غير شرعي، وذلك اللازم موضوع لحكم شرعي، كحياة زيد التي هي سبب لنبات لحيته الذي هو ـ نبات اللحية ـ موضوع لحكم شرعي، كوجوب التصدق مثلاً، فهل يجري استصحاب الحياة ـ إذا فرض اليقين السابق بها والشك اللاحق ـ لإثبات النبات وبالتالي لإثبات وجوب التصدق؟

المشهور ـ وهو الصحيح ـ عدمه، لأنه إن أُريد باستصحاب الحياة

إثبات وجوب التصدق مباشرة فهو غير ممكن، لأن موضوع الوجوب النبات دون الحياة، وإن أُريد به إثبات النبات ومن ثمّ وجوب التصدق فهو على خلاف دليل الاستصحاب، فإن المنصرف منه عرفاً التنزيل بلحاظ الآثار المجعولة من قِبل المنزِّل دون غيرها ـ كالنبات ـ كما في تنزيل الفقّاع منزلة الخمر، فإنه يكون بلحاظ الحرمة دون الآثار التكوينية للخمر.

ويسمى الاستصحاب الذي يراد به إثبات اللازم الشرعي المترتّب على غير الشرعي بالأصل المثبت، وهو ليس بحجة كما أوضحنا.

٤ ـ عموم جريان الاستصحاب

مقتضى إطلاق دليل الاستصحاب حجيته بلحاظ جميع الموارد.

وهناك آراء مفصّلة:

منها: ما ذهب إليه العلمان: الأنصاري والنائيني رحمهما الله من جريانه في مورد الشك في الرافع دون الشك في المقتضي.

بيان ذلك: أن المتيقن تارة يكون له اقتضاء الاستمرار بطبعه، وإنما يشك في بقائه لاحتمال طروء الرافع، وأُخرى لا يكون له الاقتضاء المذكور، بل قابليته في حدّ نفسه محدودة.

مثال الأول: الطهارة التي تقتضي الاستمرار بنفسها ما لم ينقضها حدث.

ومثال الثاني: الشمعة التي تنتهي بمرور الزمن حتى لو لم تهب عليها الريح، وكخيار الغبن الذي يشك في بقائه بعد الاطلاع على الغبن والتراخي في إعماله، حيث يحتمل انتهاؤه في حدّ نفسه حتى إذا لم يسقطه المغبون.

والاستصحاب يجري في ما كان على شاكلة الأول دون الثاني.

وفيه: أن مقتضى إطلاق دليل الاستصحاب حجيته في كلا الموردين، ومن فصَّل فعليه إبراز نكتة تقتضي ذلك. وقد يتمسك بكلمة النقض بوجهين:

١ ـ أن النقض حلٌّ لما هو محكم ومبرم، فلا بدّ أن يكون للحالة السابقة التي نهي عن نقضها إبرام واستمرار بطبعها لكي يصدق النقض على رفع اليد عنها، وأما إذا كانت مشكوكة البقاء في حدّ نفسها فهي على فرض انتهاء قابليتها لا يصح إسناد النقض إليها لانحلالها بطبعها، ولذا لا تقول عن الخيوط المفككة: إني نقضتها، إذا فصلتَ بعضها عن بعض، وإنما تقول عن الحبل المحكم ذلك إذا حَلَلتَه.

٢ ـ أنّ نقض اليقين بالشك لا يصدق إلّا إذا كان الشك متعلقاً بنفس ما تعلّق به اليقين حقيقة أو عناية.

مثال الأول: الشك في قاعدة اليقين مع يقينها.

ومثال الثاني: الشك في بقاء الطهارة مع اليقين بحدوثها، فإن اليقين متعلق بحدوثها والشك ببقائها، ومعه فلا يكون الشك ناقضاً بنحو الحقيقة بعد اختلاف المتعلقين، ولكن حيث إن المتيقن له اقتضاء الاستمرار فكأنّ اليقين بملاحظة العناية المذكورة قد تعلّق بما هو باقٍ ومستمر، فيكون الشك متعلقاً بعين ما تعلّق به اليقين، وبهذا يصدق النقض على العمل بالشك، بخلافه في مورد الشك في المقتضي، فإن اليقين لا يكون متعلقاً بالبقاء حقيقةً وهو واضح، ولا عنايةً لعدم كون المتيقن مقتضياً للاستمرار.

وفيه: أن صدق النقض وإن كان يتوقف على وحدة المتعلقين، إلّا أنه يكفي لذلك الوحدة الذاتية كما تقدّم، وهي ثابتة في مورد الشك في المقتضي أيضاً.

وعليه فالمناسب حجية الاستصحاب في مورد الشك في المقتضي أيضاً.

٥ ـ تطبيقات

١ ـ استصحاب الحكم المعلّق

في مورد الشبهة الحكمية:

تارة يشك في بقاء الجعل لاحتمال نسخه فيجري استصحاب بقاء الجعل.

وأُخرى يشك في بقاء المجعول بعد افتراض تحققه سابقاً، كما إذا حرم العصير العنبي بالغليان وشك في بقاء الحرمة بعد ذهاب الثلثين بغير النار فيجري استصحاب المجعول.

وثالثة يكون الشك في حالة وسطى بين الجعل والمجعول، كما إذا جعل الشارع الحرمة للعنب إذا غلى ونفترض أن لدينا عنباً لم يغل بَعْدُ، فالحرمة آنذاك لا تكون فعلية لأنها فرع الغليان. فلا علم لنا بالحرمة الفعلية الآن، ولكن نعلم بقضية شرطية هي: أن هذا العنب لو غلى لحرم، فإذا أصبح العنب بعد ذلك زبيباً وشككنا في تلك القضية الشرطية هل هي باقية بَعدُ أو لا، بمعنى أن هذا الزبيب إذا غلى يحرم كالعنب أو لا، فالشك هنا ليس في بقاء الجعل ونسخه، إذ لا يحتمل النسخ، وليس في بقاء المجعول بعد العلم بفعليته، إذ لم يوجد علم بالحكم الفعلي بَعدُ، وإنما الشك في بقاء تلك القضية الشرطية.

وقد يقال بجريان استصحاب القضية الشرطية المذكورة، لأنها متيقنة حدوثاً مشكوكة بقاءً، ويسمى ذلك باستصحاب الحكم المعلّق أو بالاستصحاب التعليقي.

وقد ذهب المحقق النائيني ﵀ إلى عدم جريانه، إذ ليس في الحكم إلّا الجعل والمجعول، والجعل لا شك في بقائه، والمجعول لا يقين بحدوثه، والحرمة بنحو القضية الشرطية ليس لها وجود في عالم التشريع، بل هي أمر منتزع من جعل الحرمة على موضوعها المقدّر الوجود، ولا أثر للتعبد به، فإن الأثر يترتّب على تحقق الموضوع خارجاً لا على هذا الأمر الانتزاعي.

٢ ـ استصحاب التدريجيات

الأشياء إما قارة توجد وتبقى، وإما تدريجية، كالحركة توجد وتفنى باستمرار.

والأول لا إشكال في جريان الاستصحاب فيه.

والثاني قد يشكل جريان الاستصحاب فيه بدعوى أن الأمر التدريجي مجموعة حدوثات، والحدوث الأول وإنْ كان متيقن التحقق إلّا أنه لا شك في ارتفاعه، والثاني يشك في أصل تحققه.

وعلى هذا يشكل جريان الاستصحاب في الزمان، كالنهار إذا شك في بقائه لنفس النكتة.

وفيه: أن الأمر التدريجي له وحدة يعتبر بسببها شيئاً واحداً مستمراً على نحو يصدق على الجزء الثاني عنوان البقاء، وهذه الوحدة قد تكون حقيقية، كما إذا كانت الفواصل بين الأجزاء منعدمة حقيقة، كما في

حركة الماء من أعلى إلى أسفل، وقد تكون عرفية كما في المشي، فإنه يتخلله سكون ووقوف، ولكن لقلتها يعتبر عرفاً شيئاً واحداً متواصلاً.

٣ ـ استصحاب الكلي

إذا وجد زيد في المسجد مثلاً فقد وجد الطبيعي ـ أعني الإنسان ـ ضمناً في المسجد أيضاً، فإن الطبيعي موجود ضمن فرده، فهناك وجود واحد يمكن نسبته إلى الفرد وإلى الطبيعي معاً، وهذا أمر واضح.

واليقين والشك المعتبران في الاستصحاب تارة يوجدان في الفرد والطبيعي معاً، وأُخرى في الطبيعي فقط، وثالثة لا في هذا ولا ذاك، فالحالات ثلاث:

١ ـ أن يعلم بدخول زيد في المسجد ويشك في خروجه منه، وهنا يتوفر الركنان بلحاظ الفرد والطبيعي معاً، فيصح استصحاب الفرد إذا كان الأثر مترتباً عليه، كما إذا قيل: سبّح ما دام زيد في المسجد، كما يصح استصحاب الطبيعي إذا كان الأثر مترتباً عليه، كما إذا قيل: سبّح ما دام الإنسان في المسجد.

ومثاله الشرعي: ما إذا علم بتحقق كلي الحدث بسبب النوم وشك في ارتفاعه بالوضوء، فيجري الاستصحاب في هذا إذا كان الأثر مترتباً عليه، وفي ذاك كذلك.

ويصطلح على هذا بالقسم الأول من استصحاب الكلي.

٢ ـ أن يعلم بدخول إما زيد أو خالد في المسجد، غير أن زيداً نراه الآن خارج المسجد، فإذا كان هو الداخل فقد خرج، وإذا كان هو خالداً فلعلّه لا يزال باقياً. وعليه فإذا لوحظ الفردان فاليقين والشك ليسا متوفرين

فيهما، ولا يجري الاستصحاب فيهما. وأما إذا لوحظ الطبيعي أمكن القول بأن وجوده متيقن حدوثاً مشكوك بقاءً، فيجري استصحابه إذا كان له أثر.

ومثاله الشرعي: ما إذا علم بتحقق طبيعي الحدث ضمن الحدث الأكبر أو الحدث الأصغر، فإذا تحقّق الوضوء فسوف يشك في بقاء الطبيعي فيجري استصحابه دون أحد الفردين بخصوصه.

ويصطلح عليه بالقسم الثاني من استصحاب الكلي.

٣ ـ أن يعلم بدخول زيد وبخروجه أيضاً، ولكن يحتمل دخول خالد لحظة الخروج أو قبلها، وفي مثله لا يجري الاستصحاب في الفرد لاختلال أحد الركنين.

وقد يقال بجريانه في الكلي لأن الطبيعي متيقن حدوثاً مشكوك بقاء.

ومثاله الشرعي: ما إذا علم بتحقق طبيعي الحدث ضمن الحدث الأصغر جزماً، وحصل اليقين بارتفاعه ويشك في حدوث الأكبر قبل ذلك.

ويصطلح عليه بالقسم الثالث من استصحاب الكلي.

والصحيح عدم جريانه، لعدم اتحاد متعلق اليقين والشك، فإن الحصة من الطبيعي ضمن الفرد الأول قد ارتفعت جزماً، والحصة ضمن الفرد الثاني يشك في حدوثها، خلافاً للحالة الثانية، فإن الحصة التي حدثت بنحو الجزم يشك في بقائها فيجري استصحابها.

٤ ـ الاستصحاب عند الشك في التقدّم والتأخر (الموضوعات المركّبة)

إذا شككنا في إسلام زيد الآن فلا إشكال في استصحاب العدم إذا كان هو الحالة السابقة، أو البقاء إذا كان الإسلام هو الحالة السابقة.

أما إذا جزمنا بإسلامه ولكن لم يُعلم متى تحقق، صباحاً أو بعد الظهر ففترة ما قبل الظهر هي فترة الشك، فلو كان لبقاء زيد كافراً فيها أثر شرعي جرى استصحاب عدم إسلامه فيها بلا إشكال أيضاً.

وأما إذا كان الأثر الشرعي مترتباً على حدوث الإسلام بعد الظهر فلا يجري الاستصحاب، لأن الحدوث كذلك لازم غير شرعي لعدم الإسلام قبل الظهر، فيكون من الأصل المثبت الذي تقدّم عدم حجيته.

وهناك حالة أُخرى هي التي عقد البحث لأجلها، وهي أن يكون الأثر الشرعي ثابتاً لموضوع مركّب من جزأين أو أكثر، يكون أحدهما ثابتاً بالوجدان والآخر مشكوكاً. وفي ذلك شقان:

١ ـ أن يكون الجزء الآخر مشكوكاً رأساً.

٢ ـ أن يكون الجزء الآخر معلوم الارتفاع ولكن يشك في فترة ارتفاعه.

مثال الأول: إرث الحفيد من جده إذا كان ثابتاً لموضوع مركّب من جزأين: موت الجد، وعدم إسلام الأب إلى حين موت الجد، وإلّا كان مقدّماً على الحفيد، فإذا فرض أن الجد مات يوم الجمعة، ولا ندري أن الأب أسلم في حياة الجد أو لا، جرى استصحاب عدم إسلام الأب إلى حين موت الجد المحرز بالوجدان، وبذلك يلتئم كامل الموضوع بضمّ الوجدان إلى الأصل، شريطة ترتب الأثر الشرعي على ذات الجزأين، وأما إذا كان مترتباً على وصف الاقتران فحيث إنه لازم غير شرعي فيكون الأصل بلحاظه مثبتاً.

مثال الثاني: ما إذا علم بأن الأب قد أسلم ـ أي قد ارتفع الجزء الثاني لإرث الحفيد ـ ولكن يشك هل ذلك قبل وفاة الجد أو بعده، وفي مثله يجري استصحاب عدم إسلامه إلى حين وفاة الجد.

وكما يجري الاستصحاب على هذا الوجه لإحراز الموضوع بضم الأصل إلى الوجدان، كذلك قد يجري لنفي أحد الجزأين، كما إذا كان الأب معلوم الإسلام عند حياة الجد وشُك في كفره حين وفاته، فيجري استصحاب إسلامه إلى حين موت الجد، وينتفي بذلك إرث الحفيد، سواء كنّا نعلم بكفر الأب بعد وفاة الجد أو لا.

تعارض الاستصحابين

قد يقال: كما أن استصحاب عدم إسلام الأب إلى حين موت الجد صالح للجريان لتوفّر أركانه، ويترتب عليه إرث الحفيد، كذلك استصحاب عدم موت الجد إلى حين إسلام الأب صالح للجريان لتوفّر أركانه، ويترتب عليه نفي إرث الحفيد، ويتعارضان ويتساقطان، لأن جريانهما معاً غير ممكن، وجريان أحدهما دون الآخر بلا مرجح بعد توفّر أركان الاستصحاب فيهما معاً.

ولتوضيح الحال أكثر نقول: هناك صور ثلاث:

١ ـ أن يكون تاريخ حدوث الإسلام وحدوث الموت مجهولاً معاً. ويصطلح على هذه بحالة مجهولي التاريخ.

٢ ـ أن يكون زمان الإسلام معلوماً ـ ولنفرضه الظهر ـ وزمان الموت مجهولاً لا ندري تحقق قبل الظهر أو بعده.

٣ ـ عكس ذلك.

ويصطلح على الصورتين الأخيرتين بحالة كون أحد الجزأين معلوم التاريخ والآخر مجهوله.

وفي الأُولى يكون كل من الاستصحابين صالحاً للجريان ويتساقطان.

وفي الثانية قد يقال بأن استصحاب عدم الإسلام لا يجري للعلم بتاريخه، إذ قبل الظهر لا إسلام جزماً، وبعده تحقّق جزماً، فلا شك بلحاظه ليجري الاستصحاب، وإنما يجري استصحاب عدم موت الجد، لأن تاريخه مجهول فيتحقق الشك بلحاظه.

وفي الثالثة ينعكسُ الأمر، لنفس النكتة.

وعليه يتعارض الاستصحاب في مجهولي التاريخ، ويجري في مجهول التاريخ دون معلومه حالة العلم بتاريخ أحدهما، هذا...

وقد اعترض على هذا التفصيل وقيل بإمكان الجريان والتعارض والتساقط في جميع الصور الثلاث، باعتبار أن معلوم التاريخ إنما يكون معلوماً ولا يجري فيه الاستصحاب لو لوحظ عمود الزمان، ولكنه ليس وجيهاً، لعدم كونه كذلك محطاً للأثر، وأما إذا لوحظ بالقياس إلى الجزء الآخر ـ وهو ما يمكن أن يعبّر عنه بالزمان النسبي ـ فهو مجهول التاريخ، وحيث إنه محط الأثر فيجري الاستصحاب بهذا اللحاظ.

توارد الحالتين

قد يفترض وجود موضوع واحد تطرأ عليه حالتان متضادتان، كل واحدة موضوع لحكم شرعي، كالطهارة مع الحدث أو الخبث.

وفي مثله قد يعلم المكلف بإحداهما ويشك في طروء الأُخرى فيستصحب عدم طروئها. وإذا علم بطرو كلتا الحالتين ولا يعلم السابقة تعارض استصحاب الطهارة واستصحاب الحدث أو الخبث وتساقطا. ويصطلح على ذلك بتوارد الحالتين.

٥ ـــ الاستصحاب السببي والمسببي

تقدّم أن المستصحب إذا كان موضوعاً لحكم شرعي استصحب وترتب ذلك الحكم الشرعي، كطهارة الماء فإنها موضوع لجواز شربه فيجري استصحابها ويثبت جواز الشرب. ويسمى الاستصحاب المذكور بالاستصحاب الموضوعي، لأنه ينقّح موضوع الأثر الشرعي، أعني جواز الشرب.

وإذا لاحظنا جواز الشرب كان هو متيقن الحدوث ومشكوك البقاء أيضاً، فالاستصحاب في كل منهما صالح في حدّ نفسه للجريان مع فارق، فإن الأول بجريانه يثبت طهارة الماء، وبالتالي يثبت جواز الشرب لأنه أثر شرعي للطهارة، وهذا بخلاف استصحاب جواز الشرب فإنه لا يثبت طهارة الماء، لأنها ليست أثراً شرعياً له، بل هي لازم غير شرعي له، والاستصحاب ناظر إلى التنزيل بلحاظ الآثار الشرعية فقط كما تقدّم.

وكل استصحابين من هذا القبيل يصطلح على الموضوعي منهما اسم الأصل السببي، لأنه ناظر إلى إثبات الموضوع الذي هو بمثابة السبب الشرعي للحكم، وعلى الآخر منهما اسم الأصل المسببي، لأنه ناظر إلى الحكم الذي هو بمثابة المسبّب شرعاً للموضوع.

ثم إن الأصل المسببي والسببي تارة يتوافقان بحسب النتيجة كما في المثال المتقدم، وأُخرى يتخالفان كما إذا غسلنا بالماء المتقدّم ثوباً متنجساً، فإن استصحاب طهارة الماء يقتضي طهارته وبالتالي طهارة الثوب، بينما الاستصحاب في الثوب يثبت بقاءه على نجاسته دون أن تثبت نجاسة الماء، لأنها لازم غير شرعي.

ويجدر الالتفات إلى أن الاستصحاب السببي مقدّم على المسببي للقاعدة التالية: كلما كان أحد الأصلين يعالج مورد الأصل الثاني ويحرزه دون العكس قُدّم الأول على الثاني، وحيث إن الأصل السببي يحرز طهارة الثوب وينفي نجاسته التي هي مورد الأصل المسببي، بخلاف الأصل المسببي فإنه لا يحرز نجاسة الماء ولا ينفي طهارته التي هي مورد الأصل السببي، فيتقدم الأصل السببي على المسببي، هذا...

ولكن ذكر الشيخ الأعظم والمشهور في وجه التقدّم أن السببي حاكم على المسببي، لأن المسببي إنما يجري إذا كان هناك شك في نجاسة الثوب بقاءً، وبما أن استصحاب طهارة الماء يلغي تعبداً الشك في تمام آثار طهارة الماء التي منها تطهيره للثوب فيرتفع بالتعبد موضوع استصحاب النجاسة، وهذا بخلاف العكس، فإن الأصل المسببي لا ينفي بجريانه الشك المسببي كما تقدّم.

إذن نكتة التقدّم على هذا هي إلغاء الشك، بخلاف الوجه السبق فإن النكتة عليه ليست ما ذكر، بل هي كون السبب يعالج موضوع الآخر قبل أن تصل النوبة إلى إلغاء الشك.

ثم إن المشهور عمّم فكرة الحكومة للأصل السببي سواء كان مخالفاً بحسب النتيجة للأصل المسببي أو موافقاً، فالأصل المسببي طولي دائماً ومترتّب على عدم جريان الأصل السببي، ووجه التعميم عموم نكتة الحكومة لكلتا الحالتين.

تعارض الأدلة

تمهيد

عرفنا سابقاً أن الأدلة التي يستند إليها الفقيه على قسمين: أدلة محرزة وأُصول عملية، ومن هنا يقع البحث عما لو حصل تعارض بين دليلين محرزين، أو بين أصلين عمليين، أو بين دليل محرز وأصل عملي، فالكلام على هذا يقع في فصول ثلاثة:

١ ـ التعارض بين الأدلة المحرزة

عرفنا أن الدليل المحرز تارة يكون شرعياً لفظياً، وأُخرى شرعياً غير لفظي، وثالثة دليلاً عقلياً، وعلى هذا الأساس نقول:

١ ـ إذا تعارض الدليل العقلي مع دليل آخر، فإن لم يكن العقلي قطعياً فهو ليس بحجة في نفسه ليعارض غيره، وإن كان قطعياً قُدّم على معارضه، لأنه يستلزم القطع بخطأ المعارض، وكل ما يقطع بخطئه فهو ساقط عن الحجية.

٢ ـ وإذا تعارض دليلان شرعيان فتارة يكونان لفظيين معاً، وأُخرى يكون أحدهما لفظياً دون الآخر، وثالثة يكونان معاً غير لفظيين.

والمهم هو الأول، لأنه الذي يواجهه الفقيه عادة في الفقه، ولهذا نقصر الحديث عليه ونقول:

التعارض عبارة عن تنافي الدليلين من حيث المدلولين على نحو لا يمكن ثبوتهما معاً في الواقع.

ولتوضيح ذلك نذكر المقدمتين التاليتين:

الأُولى: تقدّم أن الحكم ينحل إلى مرتبتين: جعل ومجعول. والجعل عبارة عن نفس التشريع الثابت لموضوعه المقدّر الوجود، والمجعول عبارة عن فعلية الحكم بفعلية موضوعه. وعرفنا أيضاً أن الدليل الشرعي اللفظي يتكفل بيان الجعل دون المجعول، إذ هو يختلف من فرد لآخر، فهو موجود في حق هذا دون ذاك تبعاً لفعلية الموضوع وعدمها، فمثل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[1] يدل على ثبوت تشريع وجوب الحج على المستطيع، وأما فعليته فهي تابعة لتحقق الاستطاعة خارجاً، ولا نظر للدليل إليها، فمدلول الدليل على هذا الأساس دائماً هو الجعل دون المجعول.

الثانية: أن التنافي بين الحكمين تارة يكون بين الجعلين، وأُخرى بين المجعولين، وثالثة بين الامتثالين.

مثال الأول: جعل وجوب الحج على المستطيع وجعل حرمة الحج على المستطيع، فإنهما متنافيان باعتبار نفس الجعل.

ومثال الثاني: جعل وجوب الوضوء على واجد الماء وجعل وجوب التيمم على الفاقد له، فإن نفس الجعلين لا تنافي بينهما، لإمكان

(١) سورة آل عمران، الآية: ٩٧.

صدورهما معاً من الشارع، وإنما التنافي بين المجعولين فلا يمكن فعليتهما معاً، إذ المكلف إذا كان واجداً للماء تثبت فعلية الأول وإلاّ تثبت فعلية الثاني، ولا يمكن فعليتهما معاً في حالة واحدة.

ومثال الثالث: الأمر بالضدين بنحو الترتب، بمعنى كون الأمر بهذا مقيداً بترك ذاك وبالعكس، فإن ثبوت الجعلين معاً شيء وجيه، كما أن بلوغهما معاً إلى درجة الفعلية شيء وجيه أيضاً، وذلك فيما إذا ترك المكلف كلا الضدين، حيث يصير كلاهما فعلياً لتحقق شرطه.

وباتضاح هذا نرجع إلى التعريف السابق للتعارض، أنه تنافي الدليلين من حيث المدلولين، أي من حيث الجعلين، فإن مدلول الدليل هو الجعل على ما تقدّم، بخلاف ما إذا كان التنافي من حيث المجعول أو الامتثال، فإنه ليس تنافياً بلحاظ المدلولين.

والتنافي إذا كان بين المجعولين دون الجعلين فهو الورود. ويصطلح على الدليل الذي تكون فعليته موجبة لنفي موضوع الآخر بالوارد، وعلى الآخر بالمورود.

ومثاله: دليل حجية الأمارة بالنسبة إلى دليل حرمة الإفتاء بغير حجة، فإن الأول ينفي فرداً من موضوع الثاني، إذ موضوعه غير الحجة، والأول يجعل الأمارة حجة فيخرجها عن موضوع الدليل الثاني.

ولا يختص الورود بذلك، بل ينطبق على ما إذا كان موجداً لفرد من موضوع الدليل الآخر.

ومثاله: دليل حجية الأمارة بالنسبة إلى دليل جواز الإفتاء بحجة، فإن الأول يحقق فرداً من موضوع الدليل الثاني.

وإذا كان التنافي بين الامتثالين دون الجعلين أو المجعولين فهو التزاحم.

وبهذا يتضح أن حالة الورود والتزاحم خارجة عن التعارض بين الأدلة ولا تطبّق عليها أحكامه، بل في مورد الورود يتقدّم الوارد دائماً على المورود، وفي مورد التزاحم يتقدّم الأهم على المهم، كما تقدمت الإشارة إليه في مباحث الدليل العقلي.

ثم إن التعارض الذي ينحصر بالتنافي بين المدلولين ينقسم إلى ذاتي ـ كما في صلّ ولا تصلّ ـ وعرضي بسبب العلم الإجمالي من الخارج بعدم ثبوت كلا المدلولين، كما في صلّ الجمعة وصلّ الظهر، حيث يعلم بعدم وجوب الصلاتين معاً.

وينبغي الالتفات إلى أن للتعارض بقسميه الذاتي والعرضي قواعده الخاصة به، وهي: الجمع العرفي، والتساقط، والترجيح، والتخيير. وحديثنا عنها يقع كما يلي:

الأولى: قاعدة الجمع العرفي

وحاصلها: أن التعارض إذا لم يكن مستقراً في نظر العرف، بأن كان أحد الدليلين قرينة على تفسير المقصود من الآخر فيلزم الجمع بينهما بتأويل الآخر وفقاً للقرينة التي أعدّها المتكلم لتفسير المقصود من الكلام الآخر.

ومدرك ذلك: أن المتكلم إذا صدر منه كلامان، وكان ظاهر أحدهما ينافي ظاهر الآخر، ولكن أحد الكلامين قد أعدّه لتفسير الآخر فيلزم تقديمه عليه، إذ يلزم فهم مقصود المتكلم من مجموع كلاميه وفقاً للطريقة

التي يقرّرها. ولأجل ارتفاع التعارض بينهما بالجمع العرفي يسمى بالتعارض غير المستقر، تمييزاً له عن التعارض المستقر الذي لا يتأتى فيه ذلك.

وإعداد أحد الكلامين لتفسير المقصود من الآخر شخصي تارة ونوعي أُخرى.

الإعداد الشخصي

ويقصد به الإعداد من قِبَل شخص المتكلم الذي قد يفهم بالعبارة الصريحة ـ مثل: أقصد من كلامي السابق كذا ـ وقد يفهم من ظهور الكلام من دون أن تكون العبارة صريحة فيه.

والنظر تارة يكون إلى موضوع القضية في الكلام الآخر، وأُخرى إلى محمولها.

مثال الأول: «لا ربا بين الوالد وولده» الناظر إلى دليل «وحرّم الربا» حيث ينفي موضوع الحرمة ـ أعني الربا ـ لا بقصد النفي الحقيقي، بل كمجرد تعبير يقصد به نفي الحرمة من خلال نفي الموضوع.

ومثال الثاني: «لا ضرر في الإسلام» فإنه ناظر إلى الأحكام الثابتة في الشريعة لموضوعاتها، وينفي شمولها لحالة الضرر.

ويصطلح على الدليل الناظر لغيره بالحاكم، وعلى الآخر بالمحكوم. ويقدّم الحاكم على المحكوم بالقرينية، أعني النظر.

ونتيجة تقدّم الحاكم قد تكون هي التضييق، كما في المثال السابق، وقد تكون هي التوسعة، كدليل «الطواف بالبيت صلاة» الحاكم على مثل «لا صلاة إلّا بطهور» حيث يوسّع شرطية الطهارة للطواف.

ثم إن التشابه وإن كان ثابتاً بين الدليل الوارد النافي لموضوع الحكم في المورود وبين الحاكم الناظر إلى موضوع المحكوم، لكنهما يختلفان من ناحية أن الوارد لا يتوقّف في تقدّمه على المورود على نظره إليه، فإنه ينفي موضوعه وبالتالي ينتفي حكمه، سواء كان ناظراً إليه أم لا، وهذا بخلاف الحاكم فهو حتى لو كان بلسانه ينفي الموضوع لكنه لا ينفيه حقيقة، وإنما ذلك مجرد لسان بهدف نفي الحكم، غير أن هذا اللسان يحقّق النظر إلى المحكوم، فالمهم هو النظر الذي به تتحقق القرينية والتقدّم.

الإعداد النوعي

ويقصد به استقرار بناء المتكلم العرفي على أنه متى ما تكلّم بكلامين من هذا القبيل فهو يجعل هذا قرينة على الآخر، وحيث إن ظاهر حال كل متكلم أنه يسير على الطريقة العامة في المحاورة فيثبت بذلك اعتماده عليها.

ومن مصاديق الإعداد النوعي جعل الخاص قرينة على تحديد المراد من العام، ومن هنا جاءت فكرة تخصيص العام بالخاص وتقييد المطلق بالمقيد، بل تقديم كل أقوى ظهوراً على ما هو أدون ظهوراً.

الثانية: قاعدة تساقط المتعارضين

إذا لم يمكن الجمع العرفي بين الدليلين فالتعارض يصير مستقراً في نظر العرف. وقد وقع الكلام عما تقتضيه القاعدة بلحاظ دليل الحجية، بمعنى أنه إذا لم نضع أمامنا سوى دليل الحجية العام فما هو مقتضاه في الحالة المذكورة.

وجدير قبل تشخيص مقتضاه ملاحظة الاحتمالات الممكنة ثبوتاً بلحاظ المتعارضين، ثم عرض دليل الحجية على الاحتمالات الممكنة المذكورة ليرى أنه يفي بأي واحد منها. والاحتمالات هي:

١ ـ ثبوت الحجية لكلا المتعارضين، وهو غير ممكن بعد فرض تكاذبهما.

إن قلت: إن جعل الحجية لكليهما لا يعني حصول القناعة الوجدانية بهما، بل بمعنى لزوم العمل على طبق الخبر وجعله منجزاً ومعذّراً.

قلت: هذا صحيح إلّا أن التصديق العملي بالمتكاذبين شيء غير ممكن أيضاً، فإذا كان أحدهما يدل على الحرمة والآخر على الإباحة فلازمه تنجز الحرمة والتأمين منها، واجتماع مثل هذين شيء غير ممكن.

٢ ـ جعل الحجية لكل واحد منهما مشروطاً بعدم الالتزام بالآخر، فإذا التزم المكلف بأحدهما لم يكن الآخر حجة، بل الحجة خصوص ما التزم به.

وفيه: أن لازمه حجيتهما معاً حالة عدم التزام المكلف بهما معاً، فيعود محذور الاحتمال الأول، أعني ثبوت الحجية للمتكاذبين.

٣ ـ جعل الحجية لأحدهما المعين لميزة تختص به في نظر الشارع. وهذا احتمال معقول.

٤ ـ جعل الحجية لأحدهما بنحو التخيير، فلو اختار المكلف دليل الحرمة مثلاً تثبت حرمة الفعل وتنجزت عليه، وإذا التزم بدليل الإباحة تثبت هي وكانت الحرمة مؤمّناً عنها آنذاك. وهذا احتمال معقول أيضاً، ويترتّب عليه عدم إمكان الرجوع إلى الأصل العملي أو دليل عام يثبت حكماً ثالثاً غير ما دلّ عليه المتعارضان.

٥ ـ إسقاطهما معاً عن الحجية. وهو معقول أيضاً.

وعليه فالاحتمالات المعقولة هي الثلاثة الأخيرة.

وبعرضها على دليل الحجية نلاحظ أنه لا يصلح لإثبات الاحتمال الثالث، لأن نسبته إلى كل من الدليلين واحدة، فإثبات حجية أحدهما به خاصة دون الآخر أمر لا مبرر له.

كما أنه لا يصلح لإثبات الاحتمال الرابع، فإن مفاده الحجية التعيينية دون التخييرية.

وبذلك يتعيّن الاحتمال الخامس.

ومن هنا كانت القاعدة ـ عند عدم إمكان الجمع العرفي ـ تقتضي التساقط بلحاظ دليل الحجية.

يبقى أن نعرف: هل المناسب تساقط المتعارضين بحيث يفترض كأنهما غير موجودين، أو يتساقطان بلحاظ المدلول المطابقي فقط دون المدلول الالتزامي إذا كان مشتركاً بينهما؟ وجهان بل قولان مبنيان على مسألة تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية وعدمها، فإن قلنا بها تعيّن الأول، وإن أنكرناها أمكن المصير إلى الثاني، أو بالأحرى نفي الاحتمال الثالث.

الثالثة: الترجيح للروايات الخاصة

عرفنا أن القاعدة في جميع حالات التعارض المستقر بين الأدلة المحرزة هي التساقط. وقد يستثنى من ذلك خصوص الروايات المتعارضة لما دلّ على لزوم إعمال بعض المرجحات في ذلك.

ولعل أهم ما يمكن التمسك به في هذا المجال رواية عبد الرحمن بن

أبي عبد الله قال: قال الصادق عليه السلام:

إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه[1].

فإنها تدل على لزوم إعمال مرجحين، فأولاً يرجّح ما وافق الكتاب الكريم على ما خالفه، وثانياً ـ عند فرض فقدان المرجح الأول ـ يرجّح ما خالف العامة على ما وافقهم.

أما بالنسبة إلى المرجح الأول فالمخالفة للكتاب هي على نحوين: مخالفة بنحو التعارض غير المستقر كمخالفة الحاكم للمحكوم، والخاص للعام، ومخالفة بنحو التعارض المستقر، كالمخالفة بنحو التباين أو العموم والخصوص من وجه.

أما إذا كان أحد المتعارضين مخالفاً للكتاب بنحو المعارضة المستقرة فهو ساقط عن الحجية في حدّ نفسه، أي حتى إذا لم يعارضه خبر آخر، لما تقدّم من اشتراط حجية الخبر بعدم معارضته للدليل القطعي.

وعليه يتعين كون المقصود من المخالفة للكتاب الموجبة لترجيح الموافق هي المخالفة بنحو التعارض غير المستقر.

وطبيعي لا يبعد أن يراد من موافقة الخبر الراجح للكتاب الكريم هي مجرد عدم المخالفة لا أكثر، لوضوح عدم ورود جميع تفاصيل الأحكام في الكتاب الكريم.

---

(١) وسائل الشيعة: ج٢٧، ص١١٨، أبواب صفات القاضي: ب٩، ح٢٩.

والمتحصل: أن الخبر المخالف للكتاب بنحو التعارض غير المستقر إذا كان وحده من دون معارض فيكون حجة ومخصّصاً للكتاب، وأما إذا كان له خبر معارض غير مخالف للكتاب فيسقط هو عن الحجية ويكون المعارض هو الحجة.

هذا كله في المرجح الأول.

وأما بالنسبة إلى المرجح الثاني فهو ما إذا كان أحد الخبرين المتعارضين مخالفاً لأخبارهم.

وقد تفهم من هذا الخصوصية لمخالفة أخبارهم دون ما هو المعروف من آرائهم إذا لم تستند إلى الأخبار، بل إلى أدلة استنباط أُخرى عندهم.

لكنه ضعيف، باعتبار أن الترجيح المذكور ليس تعبدياً صرفاً، بل هو لنكتة واضحة، وهي ظرف التقية الذي عاشه أهل البيت عليهم السلام الموجب لتطرق احتمالها في الموافق دون المخالف، وهذه النكتة كما هي ثابتة في المخالف لأخبارهم تعمُّ أيضاً المخالف لمدرك آخر لهم.

الرابعة: قاعدة التخيير

إذا لم يوجد شيء من المرجحات لأحد الخبرين المتعارضين فقد يقال بعدم وصول النوبة إلى التساقط، بل إلى حجية أحدهما بنحو التخيير ـ الذي هو رابع الاحتمالات الخمسة المتقدمة ـ للدليل الخاص على ذلك، وهو مثل رواية سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر، كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بأخذه، والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ قال: «يرجئه حتى يلقى من يخبره، فهو

في سعة حتى يلقاه»[1]، بتقريب أن قوله: «فهو في سعة حتى يلقاه» يدل على أنه مخيّر في العمل بأي واحد من الخبرين حتى لقاء الإمام عليه السلام، وهذا عبارة أُخرى عن جعل الحجية التخييرية.

وفيه: أن من الوجيه أن يكون المقصود عدم كون المكلف ملزماً بالفحص وشدّ الرحال فوراً إلى الإمام عليه السلام، بل هو غير مطالب بتعيين الواقع إلى أن يلقى الإمام عليه السلام، أما ماذا يعمل خلال هذه الفترة فهي ليست متعرضة له. نعم مقتضى إطلاقها المقامي أنه يعمل نفس ما يعمله قبل وصول المتعارضين إليه، إذ لو كان الذي يلزمه شيئاً آخر لأشار عليه السلام إليه.

٢ ـ التعارض بين الأُصول العملية

تتقدّم بعض الأُصول على بعضها الآخر حسب اختلاف المورد وكالتالي:

١ ـ دليل البراءة الشرعية وارد على أصالة الاشتغال بناءً على مسلك حق الطاعة، لأن حكم العقل على ما تقدّم معلّق على عدم ورود الترخيص الشرعي بالخلاف.

٢ ـ الاستصحاب مقدّم على البراءة عند اجتماعهما ـ كما إذا نقت الحائض قبل أن تغتسل، فإن الاستصحاب يقتضي بقاء حرمة المقاربة، والبراءة تقتضي الجواز ـ لوجهين:

الأول: الحُكومة، فإن البراءة قد أُخذ في موضوعها عدم العلم بالحرمة، ودليل الاستصحاب يدل على إبقاء اليقين وأن المكلف حالة

(١) وسائل الشيعة: ج٢٧، ص١٠٨، أبواب صفات القاضي: ب٩، ح٥.

الشك قد اعتبره الشارع متيقناً ببقاء الحرمة، بخلاف البراءة فإنها لا تدل بلسانها على اعتبار المكلف متيقناً بعدم الحرمة، بل تدل على التأمين لا أكثر.

الثاني: أن دليل الاستصحاب أظهر عرفاً في الشمول لمادة الاجتماع من دليل البراءة، لاشتمال بعض رواياته على كلمة «أبداً» الدالة على التأبيد.

٣ ـ الاستصحاب السببي مقدّم على المسببي، إما للحكومة كما بنى على ذلك الشيخ الأعظم، أو للوجه الذي أشرنا إليه. وقد تقدّم ذلك في مبحث الاستصحاب.

٣ ـ التعارض بين الأدلة المحرزة والأصول العملية

إذا كان الدليل المحرز قطعياً فلا إشكال في تقدمه على الأصل العملي المخالف له بنكتة الورود، فإن الأصل متقوّم بالشك، وهو ينفيه حقيقة.

وأما إذا لم يكن قطعياً كخبر الثقة فهو متقدّم جزماً أيضاً، ولكن ما هي النكتة الفنية لذلك بعدما كان الشك الذي هو موضوع الأصل لا يزول حقيقة به، أوَليس المناسب تعارضهما وتساقطهما؟

وفي هذا المجال نذكر وجهين للتقديم:

١ ـ الورود، ببيان أن دليل الأصل وإن أُخذ في موضوعه عدم العلم، إلّا أن المقصود منه عدم الحجة على الحكم الشرعي الواقعي سواء كان قطعياً أم أمارة، والعلم ذكر كمثال للحجة، وحيث إن الأمارة حجة بدليلها فتكون نافية لموضوع دليل الأصل حقيقة وواردة عليه.

٢ ـ الحكومة، ببيان أن دليل الأصل قد أُخذ في موضوعه عدم العلم، ودليل حجية الأمارة ـ بناءً على مسلك جعل العلمية ـ يجعلها علماً تعبداً، فيرتفع موضوع الأصل تعبداً، وهو معنى الحكومة.

قد تمَّ بحمده تعالى ومنِّه الأسلوب الثاني للحلقة الثانية في جوار مولى الكونين أمير المؤمنين عليه أفضل الصلاة والسلام يوم الاثنين ٢/ رجب المرجب/ ١٤٣٤ هـ. ق أسأله تعالى أن يتقبّل ذلك ويجعله خالصاً لوجهه الكريم.

المحتويات

الحلقة الأولى في اسلوبها الثاني

الحلقة الثانية في اسلوبها الثاني

الأدلة

الأدلة المحرزة

الأدلة المحرزة (١)

الدليل الشرعي

الأدلة المحرزة (٢)

الدليل العقلي